Irénikon

TOME XVII

-2. 1940 Janvier-Avril

IEURÉ D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1939 :

Belgique : 40 fr. (*abonnement de soutien :* 50 fr.) (*Le numéro :* 8 fr.).
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*soutien :* 15 belgas). (*Le numéro :* 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas (*id.*). (*Le numéro :* 2 belgas).

Rédaction et administration :

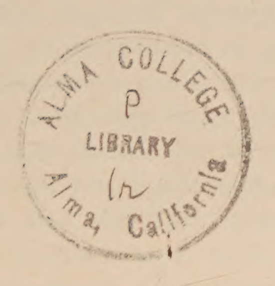
IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE.
Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Belpaire 210069.
La Haye : Belpaire, 211945.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

(Voir Bibliographie à la troisième page de la couverture).

Irénikon



TOME XVII -XIX

1940 -46

PRIEURÉ D'AMAY. CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XVII. N° 1-2 Janvier-Avril 1940.

La gnose, essai théologique manqué.

Appelé par son fondateur à des destinées universelles, — « vous êtes la lumière du monde », — le christianisme ne pouvait se soustraire à un face à face avec la civilisation hellénistique. C'est sur le terrain de la philosophie, celle-ci prenant de plus en plus des allures de théologie, que se fit la rencontre. Et ainsi naquit la théologie chrétienne.

Il y eut, au sein du mouvement de gnose, un premier contact entre la philosophie païenne et la religion du Christ. A Alexandrie, où le néo-pythagorisme s'était éveillé, où le judaïsme avait produit Philon, des docteurs chrétiens se mirent, pour la première fois, à philosopher. Le gnosticisme alexandrin aurait-il donc constitué la première théologie chrétienne ? On l'a prétendu avec assez d'éclat. Si l'essai a tourné court, nous dit-on, c'est uniquement parce que l'inoculation de la pensée hellénique se fit trop brusquement, et à trop forte dose. Les docteurs alexandrins eurent le tort de se trouver en avance sur leur siècle, mais Valentin est aussi orthodoxe que Clément d'Alexandrie, et l'Église aurait canonisé son système si celui-ci n'avait été prématuré. Telle fut la thèse de Harnack, exprimée dans sa définition, si célèbre : « Le gnosticisme est l'hellénisation aiguë du christianisme ». De Faye ne pense guère autremen

dans son admiration, — est-elle si innocente ? — pour Basilide, « un esprit profondément religieux » (1) et pour Valentin, platonicien profond, spéculatif vigoureux et hardi, et toujours chrétien (2). K. Müller marque son accord en découvrant dans la gnose valentinienne une mystique qui préludait au néoplatonisme (3).

Les actes du procès gagneraient à être revus. Une question préalable se pose : celle précisément de définir le gnosticisme.

I

Sans doute, la documentation sur le gnosticisme est trouble et soulève des questions compliquées. C'est pourquoi nous avons vu les auteurs modernes trancher les nœuds gordiens. Bousset et Reitzenstein ont situé le gnosticisme chrétien au sein d'une vaste mer de gnose dont les ondes, parties de Babylone, viennent battre l'hellénisme (4). Dans cette synthèse, il devient inutile de livrer les documents à une critique détaillée. Lohmeyer se montre au moins aussi accueillant pour toutes les élucubrations gnostiques. Et dans le dernier ouvrage d'ensemble, ce sera désormais indépendamment de l'analyse des documents, et par une sorte d'intuition, qu'on décidera que la gnose est une tendance dualiste et pessimiste, revanche sur l'optimisme grec, et qu'on tranchera que le mandéisme la représente à l'état pur (5).

Rien ne remplace pourtant la critique du document con-

(1) E. De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1925, p. 56.

(2) *Ibid.*, p. 57-74.

(3) *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis* dans Nachr. Gesell. Wissensch. z. Göttingen, 1920, p. 179.

(4) En général nous réservons le terme « gnosticisme » aux systèmes chrétiens de gnose. « Gnose » aura une application plus étendue.

(5) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist.* Tl. 1. Die mythologische Gnosis, Göttingen, 1934.

cret. Il est aussi aisé que fallacieux de parler de courants d'idées et de tendances. On n'a rien dit quand on a relevé le dualisme du soi-disant mouvement de gnose. Dualistes et pessimistes, la plupart des religions l'étaient à partir du IIe siècle avant notre ère. Si l'on veut rester dans la réalité, il faut s'en tenir aux combinaisons religieuses tangibles dont le document révèle la vie, à des institutions, à des associations et à des littératures.

A ce compte, nous pouvons faire état, pour commencer, d'une source théosophique égyptienne que Plutarque a copiée dans le *De Iside et Osiride.* C'est de la théologie comme on en faisait dans des cercles de prêtres égyptiens hellénisés et de Grecs dévots, en mêlant aux vieux mythes des idées platoniciennes et stoïciennes. L'esprit du temps poussait à la mystique : « C'est un désir de *parvenir à la divinité* que celui de la vérité, surtout le désir de connaître les choses divines, qui regarde comme une initiation la science et la recherche, ou comme un sacerdoce très saint, accordé par la déesse sage et amie de la sagesse, Isis, dont le nom signifie la connaissance (*εἰδέναι*) et aussi la science de l'être, car on retrouve dans le nom de son temple l'idée d'accès à l'être » (*Ἰσεῖον ὡς εἰσομένων τὸ ὄν*) (1).

« Osiris, expliqueraient dans leur enseignement mystique ces prêtres et prophètes mystiques, Osiris est le dieu suprême et en face de lui est Isis, une réalité divine féminine, réceptive de toute production, la Physis que Platon appelle, dans le Timée, la nourrice, celle qui contient tout. La Nature, en s'éprenant d'amour pour le premier dieu, qui est le Bien, donne naissance à toutes choses » (2).

Mais il y a le problème de la matière. Le mythe isiaque arrive précisément à le résoudre : « Isis-Physis engendra en outre de façon anormale, sans les œuvres de son époux ».

(1) PLUTARQUE, *De Iside et Osir.*, 2 (paraphrase).
(2) *Ibid.*, 19, 53 suiv.

C'est le vieux mythe égyptien, biaisé, car en réalité Isis avait ranimé magiquement Osiris. « L'être divin né de la volonté désordonnée d'Isis fut un avorton, mal membré, Harpocrate. Ainsi l'imperfection et la matière, car c'est tout un, entrèrent dans le monde ».

Ainsi, nos théosophes résolvaient brillamment, du moins pour le goût d'une époque de pessimisme et de dépression, le problème du mal. La Physis de cette théosophie est une réalité mythologique ; ses aventures, qui expliquent la genèse de la matière, décalquent celles d'Isis. Nous assistons de la sorte à la constitution d'un nouveau mythe cosmogonique, dérivé de la mythologie égyptienne et transposant les dieux dans la nature.

Ce mythe de chute, — nous l'appellerons ainsi désormais, — jouit d'une grande vogue dans les milieux religieux alexandrins. Nous en retrouvons l'écho dans la littérature hermétique et nous suivrons tantôt son cheminement dans le gnosticisme chrétien.

L'hermétisme nous a laissé une série d'écrits fort divers. Ce sont les traités réunis à la suite du « Poimandrès », maîtresse pièce et tête de ligne, dans la collection byzantine de Psellos ; des fragments dont le plus important appartient à un traité intitulé Korè Kosmou (dans Stobée) et l'Asclépius latin du pseudo-Apulée. Le tout a été réédité récemment, d'une façon bien décevante d'ailleurs, dans les *Hermetica* de Scott.

Cercles sacerdotaux et grecs dévots comme les initiés d'Isis, et comme eux aussi théosophes, les hermétistes vivent de révélations, celles du présent, — qui se cachent volontiers sous l'autorité des sages d'autrefois ou des dieux, — revigorant et renouvelant celles du passé : « Hermès, le dieu qui gouverne les discours sacrés, est, selon l'antique tradition, commun à tous les prêtres, lui qui préside à la vraie science de la divinité, il est un et le même en tous »(1).

(1) IAMBLICHI, *De mysteriis liber* I, 1 (cf. W. SCOTT, *Hermetica*, IV, p. 28).

Le début du Poimandrès nous fournit précisément un bel exemple de ces révélations : « Je réfléchissais un jour sur les êtres ; ma pensée planait dans les hauteurs et toutes mes sensations corporelles étaient engourdies comme dans le lourd sommeil qui suit la satiété, les excès ou la fatigue. Il me sembla qu'un être immense, sans limites déterminées, m'appelait par mon nom et me disait : Que veux-tu entendre et voir, que veux-tu apprendre et connaître ? — Qui donc es-tu ? répondis-je. — Je suis, dit-il, Poimandrès, l'Intelligence souveraine. Je sais ce que tu désires, et partout je suis avec toi. — Je veux, répondis-je, être instruit sur les êtres, comprendre leur nature et connaître Dieu. — Reçois dans la pensée tout ce que tu veux savoir, me dit-il, je t'instruirai... »

Prenant plus ou moins d'importance au gré de la fantaisie qui dose, dans les différents traités, philosophie et révélation, il faut dire sans doute qu'une mythologie les domine : Hermès préside aux discours sacrés. Cette mythologie monnaie la distinction si prônée par le platonisme décadent entre le *nous* suprême et le *nous* démiurge (devenu ici Thot — Hermès — Logos).

Dans la *Korè Kosmou* et le *Poimandrès* reparaît le mythe de chute d'une divinité féminine, qu'on n'hésite guère à identifier avec la *Physis* (ou Isis-Sophia) du mythe isiaque. Puis ce sont des mythes d'autres sortes, qu'on attribue sans grande hésitation à une irradiation du vieux milieu babylonien, réveillé lui aussi par l'hellénisme : un mythe de l'*Anthropos*, combiné avec celui du Narcisse grec, qui double, dans le Poimandrès, le thème érotique de la chute isiaque, et le mythe des *archontes*, ces vieilles divinités planétaires qui règnent tyranniquement sur les sphères du monde.

On a beaucoup discuté sur l'âge de la littérature hermétique. Telle qu'elle se présente, on la vieillirait difficilement au delà du second siècle de notre ère, mais on peut sans crainte reculer un peu la théosophie hermétiste qu'elle re-

présente. Toute précision, aussi bien pour la théosophie hermétiste que pour la théosophie isiaque, serait dangereuse actuellement. Il nous manque le jalon qu'on voudrait planter entre l'an 100 avant et l'an 50 de notre ère.

Lorsque les docteurs du gnosticisme chrétien apparaissent, les thèmes mythologiques avaient donc produit, à Alexandrie, des religions de gnose pourvues d'une littérature et fondant sans doute, bien des fois,— ici, malheureusement, nous dépassons difficilement la conjecture, — des associations religieuses, thiases mystiques ou synodes de philosophes, au choix. Car, en ce moment, on ne désirait point distinguer ces choses et, par exemple, nous discuterons sans doute longtemps encore pour savoir quelles gens se réunissaient dans la basilique de la Porte Majeure à Rome, pythagoriciens, ou mystes de Dionysos, ou collège d'un culte mystique syncrétiste : tout cela, au temps de Claude déjà, se ressemble d'une façon troublante, à Alexandrie aussi bien qu'à Rome.

C'est au début du second siècle que Valentin constitue sa doctrine. Aucun docteur n'eut plus de succès que lui, et aucune secte ne manifesta une égale vitalité (1).

Valentin est, comme l'auteur du Poimandrès, un voyant qui fait appel à des révélations pour authentiquer sa théosophie. Le début d'un de ses traités nous est conservé par Hippolyte (2) et cela ressemble étrangement au Poimandrès : « Il eut la vision d'un enfant nouveau-né qu'il interrogeait et à qui il demandait qui il était. Il lui répondit : Je suis le Logos... Là-dessus, continue Hippolyte, venait un mythe tragique... » Nous retrouvons chez Valentin, comme dans le Poimandrès encore, le mythe de l'Anthropos, mais la charpente du système était formée par un mythe de chute où l'on reconnaît vite les aventures d'Isis : Sophia, le dou-

(1) « Robustissima secta », ORIG., *Hom.* II, 5 *in Ezech* ; « Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos », TERT., *Adv. Val.*, 1.
(2) *Philosoph.*, VI, 42.

zième éon, s'éprit d'amour pour le Père et osa engendrer sans les œuvres de son époux. Son fruit fut un avorton, et c'est là l'origine de la matière, du mal et des passions. La version qu'Hippolyte nous donne du mythe, — la meilleure, à notre avis, que nous possédions, — semble même avoir conservé le nom propre d'Horus l'avorton, légèrement dissimulé sous la forme *Ὅρος*. Le système de Valentin a inspiré directement quantité de petites sectes gnostiques à Alexandrie et en Syrie.

Le mythe alexandrin de la Sophia, d'ailleurs, est un des thèmes les plus constants dans le gnosticisme, que celui-ci soit ou non sous la mouvance de Valentin. Satornil d'Antioche le transforme et l'unit au mythe de l'Anthropos, mais on dépiste encore « l'avorton » dans cette larve incapable de se dresser, qui a été créée par les anges. Le trait si caractéristique de la Sophia engendrant contre l'ordre naturel se retrouvera chez les Simoniens à Samarie. Ouvrons ici une petite parenthèse, car la formation de la gnose samaritaine est fort instructive. Le culte local de Korè-Perséphone à Samarie a subi d'abord des influences d'Éleusis et s'est donné vraisemblablement un mystère imité de celui de la métropole grecque. Puis s'est fait sentir d'Alexandrie l'irradiation de la théosophie isiaque ; une secte magique a déformé dans la suite le culte local, mais a conservé dans sa gnose des allégories qui, à l'imitation de ce qu'on fit à Alexandrie et en acceptant le mythe fondamental isiaque, identifiaient Korè-Perséphone avec la Sagesse descendue du ciel.

C'est le système de Valentin, mais abaissé et grossièrement démarqué, que reflètent encore les systèmes des Barbélo-gnostiques et des libertinistes de Clément d'Alexandrie et d'Épiphane ; on y retrouve régulièrement en bonne place le mythe de la chute de la Sophia.

Si marquée est l'influence du mythe isiaque sur quantité de systèmes gnostiques qu'il faudrait se rapprocher de la

conception, désormais trop négligée, des premiers historiens du gnosticisme : Alexandrie fut la forteresse du mouvement de gnose. Là se constituèrent des associations de théosophes, puis des cercles gnostiques ; on imita les uns et les autres, principalement dans cette Syrie qui a toujours tourné ses regards vers la religion et la civilisation égyptiennes.

Bien que la documentation nous parvienne dans un état lamentable, il nous faudra placer un deuxième centre d'irradiations de mythes en Babylonie. A toutes les conquêtes et ruines ont survécu d'antiques écoles astrologiques, comme celles de Borsippa, d'Ourouk et de Sippara ; leur doctrine scientifique s'imposa, et à juste titre, même à la Grèce d'Aristote, mais les mythes dont s'enveloppait la science babylonienne se répandirent en même temps, culte du temps éternel, sympathie universelle des choses, microcosme et macrocosme (à ceci se rattache probablement le mythe de l'Anthropos), gouvernement de l'univers par les astres ou mieux par leurs archontes, grands cycles cosmiques (1). C'est de ce milieu qu'il faut faire partir nos mythes gnostiques de l'Anthropos et des archontes.

Un des meilleurs connaisseurs de la gnose, Bousset, a même prétendu dériver tous les systèmes gnostiques d'une mythologie d'origine perso-babylonienne, dont le thème essentiel roulerait autour de « la Mère » (la grande déesse orientale, Ishtar, Atargatis, Anahita, Astarté, Cybèle) et des Sept archontes. C'est tout le mouvement de gnose qui aurait ainsi son épicentre à Babylone. Nous ne pouvons nous rallier à cette vue. La figure d'Isis, avec son mythe de chute, a tenu une place énorme dans la gnose, et Bousset ne l'introduit même pas dans sa synthèse. En outre, la clef de voûte du système manque de solidité. Bousset et d'autres imaginent en effet une gnose syrienne païenne,

(1) J. Bidez, *Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*, dans *Mélanges Capart*, p. 41-89.

qu'ils retrouveraient au fond des gnoses des Ophites et des Séthiens. Or, quand nous les atteignons, ces derniers systèmes sont très composites et reflètent nettement des influences valentiniennes. Qu'ils se soient élaborés en partant d'une gnose babylonienne païenne, la documentation ne permet pas de l'établir.

En somme, nous n'avons aucun indice qu'une secte de gnose ait son point de départ en Babylonie (car les sectes baptistes sont tout autre chose), ni qu'une religion de gnose se soit construite concrètement, à la période d'efflorescence du gnosticisme, sur un mythe babylonien. Nous attendrons longtemps encore la preuve de la grande antiquité de la gnose des Mandéens. Le Manichéisme est tardif et plus syncrétiste que gnostique ; les *Oracula Chaldaica,* comme les documents livrés à Hippolyte par ses limiers romains, sont des compositions d'une gnose décadente, théurgique et néoplatonicienne avant la lettre dans le premier cas, grossièrement syncrétiste dans le second.

II

Le gnosticisme est-il la première théologie ?

Nous n'engageons ce débat qu'avec les théologiens de notre bord, qui admettent avec nous que la théologie est un rapprochement du dogme chrétien avec la philosophie grecque ou hellénistique. Le gnosticisme une théologie, cela signifie qu'il serait un premier essai d'acclimater le christianisme dans le monde des idées philosophiques.

C'est, nous l'avons vu, la conviction de Harnack et d'autres historiens du gnosticisme. La thèse de Burkitt, qui voit dans la gnose un effort pour dépasser l'eschatologie, aboutit à la même conclusion ; tout récemment W. L. Knox construisait sur les fondations de Burkitt (1). Ti-

(1) W. L. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939.

xeront, dans son Histoire des Dogmes, me semble aussi faire la part trop belle au gnosticisme en écrivant que ces systèmes « représentent dans leur ensemble un effort ou de la pensée philosophique pour absorber le christianisme et le transformer en une simple philosophie religieuse, ou de la pensée religieuse pour lui trouver un sens plus profond que ne comportait la simplicité de l'évangile, et le transformer en une mystagogie d'initiations et de rites » (1).

Qu'en est-il ? Le gnosticisme est-il une philosophie religieuse,— laquelle, en somme, à cette époque, serait une théologie, — et donne-t-il au christianisme son statut de religion pour intellectuels, digne de répondre aux besoins philosophiques du monde hellénistique ?

Admettons que certains maîtres du gnosticisme, comme Basilide et Valentin, aient voulu cela. Ils ont échoué et devaient échouer, à cause de la grosse faute de tactique par laquelle ils débutaient.

En fait, Irénée, Tertullien et Hippolyte reprochent aux gnostiques de copier les philosophes païens, entre autres Pythagore, Platon, Aristote et Zénon. Les vieux ennemis des gnostiques n'ont sûrement pas voulu leur faire un mérite de cette parenté et pour nous, comme nous voyons les choses, c'en serait un. Pour ces anciens, les avances à la philosophie apparaissaient dans le jour de déviations du christianisme authentique ; pour apprécier leur témoignage, il nous faut bien tenir compte de la défiance qu'ils nourrissaient envers la philosophie et de l'opposition fondamentale qu'ils mettaient entre la révélation chrétienne et le paganisme (la philosophie étant simplement engagée dans le paganisme). Justin, qui portait le manteau du philosophe, n'a pas reproché aux premiers gnostiques leurs relations avec la philosophie. Leur crime, à ses yeux, est d'avoir pour ancêtre Simon le magicien. Quoi qu'il en soit de cette

(1) *Histoire des dogmes*, I, Paris, 1930, p. 193.

succession, qui n'est peut-être pas mieux établie que la dépendance vis-à-vis des philosophes, elle soulignait très vivement, et très justement, les origines troubles du gnosticisme.

Les autres hérésiologues n'ont pas oublié non plus de relever ce vice originaire. Tout ce qu'ils ont voulu dire, après tout, c'est que, philosophie ou magie, le gnosticisme n'était plus du christianisme. Et voilà qui est très juste.

Mais encore, la philosophie fut-elle la préoccupation principale de certains gnostiques ?

Il faut reconnaître que Basilide et son fils Isidore furent des platoniciens. Précisément, ils l'étaient à ce point que le christianisme ne leur était d'aucune façon norme de pensée ; ils cherchaient leur inspiration essentielle chez Platon, qu'ils interprétaient encore à leur manière, jusqu'à la communauté des femmes. Leurs disciples dégénérèrent, — c'est le mot de Clément d'Alexandrie, — rapidement.

Valentin fut aussi un platonicien et, par dessus le marché, très intelligent. Dans la mesure même où il savait ce qu'il faisait, il est responsable de ce que son école est devenue : tout autre chose, on le sait, qu'une école philosophique. Cela tient précisément aux coquetteries du maître avec le mythe.

Sans doute, Platon lui-même a utilisé des mythes et on discute toujours sur la portée qu'il leur attribuait : en tout cas, il ne leur liait pas sa pensée. Il s'en servait pour continuer dans des intuitions géniales les propres lignes de son système intellectuel, il ne modelait pas sa pensée sur des formules religieuses dépassées depuis longtemps.

Conscient lui aussi de développer ses intuitions en partant d'un mythe, Valentin donne à ce mythe, — concrètement et avant tout, la chute d'Isis, — valeur de vérité mystérieuse révélée. Ainsi le mythe ne sera pas seulement un excitateur de sa pensée, comme chez Platon, il deviendra l'objet même de cette pensée et norme du vrai. Nous conjecturons qu'il

a fait fond sur l'antiquité de la sagesse égyptienne gardée par les prêtres d'Isis dans leurs sanctuaires. En cela, il fut un Grec de son temps. Et ainsi, tout son système philosophique et religieux reposa sur une cosmogonie dualiste.

La théologie de Valentin, ce n'est plus du platonisme, ni même de la philosophie. Ce n'est pas davantage du christianisme. C'est simplement de la mythologie légèrement décolorée en abstractions. Valentin aura beau multiplier les entités du plérôme et leur donner des noms tirés du IVe évangile ou de la tradition chrétienne, introduire le Christ dans une sotériologie calquée sur sa cosmogonie, son christianisme ne sera jamais que plaqué sur le mythe isiaque. Les épigones n'amélioreront pas le système, au contraire.

Rien ne montre mieux la distance qui sépare du christianisme cette théosophie gnostique que la manière valentinienne d'utiliser les allégories. La « brebis perdue », dont la description s'enrichit de traits empruntés du mythe de la quête d'Isis, devient en allégorie la Sophia-Achamoth (1). On traite de la même façon « la femme à la drachme » et Anne la prophétesse (tandis que le vieillard Siméon représentera le démiurge). Dans son Commentaire sur le IVe évangile, qui aurait pu devenir un chef-d'œuvre et qu'Origène admirait, Héracléon allégorise sur l'histoire de la Samaritaine. La femme aux multiples maris est la Sophia, qui a abandonné son « syzygos » du plérôme pour venir dans notre monde se livrer à la matière. Interpréter l'évangile, c'est donc y retrouver le thème isiaque fondamental. Sur la chute de la Sophia-Samaritaine se greffera une nouvelle allégorie appliquant le mythe aux démarches religieuses de l'âme individuelle.

Saint Jérôme, qui manquait peut-être d'imagination philosophique, cotait précisément très haut le génie constructif

(1) Achamoth est, dans le système de Valentin, un dédoublement de la Sophia.

de Valentin : « Nullus potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est et habet dona naturae quae a deo artifice sunt creata : talis fuit Valentinus » (1).

Mais quels que soient les mérites du gnostique alexandrin, en intégrant dans son système théologique un mythe de chute cosmique, il a commis la lourde faute qui mènera son école aux antipodes du christianisme. Bien loin d'être des chrétiens, ses disciples se replongeront dans le paganisme, parce que précisément leur vision du monde, non plus que celle du maître, ne peut briser avec le paganisme.

Le christianisme était bâti sur l'idée religieuse monothéiste. Tout ce que nous touchons de la création est bon en principe, parce que tout vient du Dieu unique. Des intelligences dévoyées, celles des démons, et les nôtres avec leur malversations, peuvent introduire la malice dans le monde : celle-ci n'est ni substantielle ni nécessaire et nous pouvons en exorciser la créature ; dès ici-bas, le règne de Dieu intégral, auquel tout homme est appelé, commence à se réaliser. De cette perspective est exclu tout mythe de chute qui identifierait le mal moral, par l'intermédiaire de la matière, avec des parcelles du monde présent. En conséquence le christianisme réintroduira dans le monde la joie, l'enthousiasme de la charité et de la meilleure vie, et il exigera de ses adeptes la pureté et le respect de la morale. Tout reposera sur l'œuvre salvifique du Christ.

Or, toute cette synthèse religieuse est minée par le gnosticisme. Sous des mots chrétiens, il renverse toutes les valeurs chrétiennes. Au lieu du monothéisme, son mythe païen est dualiste ; le pessimisme remplace la joie ; au lieu de la saine morale du christianisme et de son ascétisme gouverné par la raison et la révélation, ce sont les exagérations de l'encratisme, qui ne respectent ni la créature ni l'ordre établi, ou celles du libertinisme : on prouvera aux archontes

(1) *Comm. in Osee*, II, 10.

qu'on n'est pas leur dupe, on leur arrachera des parcelles de matière, on aidera la Sophia à se retrouver. Le salut par le Christ ne pourra être que dénaturé.

L'événement d'ailleurs a prouvé qu'il y avait, au point de départ du gnosticisme, un aiguillage fatal. Après l'idéalisme indéniable de quelques chefs d'écoles, le mouvement retomba dans une mythologie de plus en plus compliquée, à laquelle vinrent s'ajouter des superfétations syncrétistes. Ce fut particulièrement le cas chez les Ophites, s'il faut admettre l'authenticité de certains documents d'Hippolyte, et chez les Simoniens. Les écoles, — on pouvait donner ce nom aux premières organisations des disciples de Basilide et de Valentin, — se muèrent en thiases de mystère dont les mœurs peu recommandables jetèrent la honte sur le nom chrétien ; la Cène et le baptême cédèrent le pas à des rites d'initiation apparentés à ceux des mystères ; la prière chrétienne sombra dans des formules magiques qui équipaient les mystes pour leur retour à travers les sphères ; ailleurs, des associations de « mystici sacerdotes » exercèrent purement et simplement la magie. Tout cela n'avait plus rien de commun avec le christianisme authentique.

Justin ne connaissait pas encore les dernières déviations des gnostiques, mais il avait perçu nettement que ces gens n'étaient plus chrétiens. « Ils prennent le nom de chrétien, de la même façon que les païens assignent le nom de Dieu à leurs idoles, et ils participent à des mystères sacrilèges et impies. Ils s'appellent des noms de Markianoi, de Valentiniens, de Basilidiens, de Satorniliens, etc... d'après le nom du chef de leur secte, comme il en va dans les écoles de philosophes » (1). Le véritable christianisme n'a qu'un maître, le Christ. Origène, bien qu'un peu plus optimiste que Justin dans son appréciation des coryphées, s'exprime à peu près de la même façon, et le jugement qu'il porte sur

(1) *Dial.*, 35.

le gnosticisme devrait être médité par tous les historiens des origines chrétiennes : « Les gens cultivés grecs, ayant vu dans le christianisme une chose honorable, en ont voulu pénétrer les doctrines : ce qui a donné naissance à des sectes empruntant leur nom à des hommes qui ont admiré le christianisme dans son essence mais, pour divers motifs, *s'en sont écartés* dans leurs conceptions » (1).

Il n'y a donc pas lieu de placer le gnosticisme au début de la théologie chrétienne, car s'il n'est pas du christianisme, ses spéculations hasardées ne sont pas de la théologie. Si le fondement de la gnose est le mythe, laissons ces systèmes à leur vraie place, dans le courant théosophique qui, amalgamant mythologie et philosophie, n'a réussi qu'à créer un mythe nouveau, dualiste et pessimiste. Nous rejoignons le jugement de Puech : « A tout prendre, l'indulgence, la faveur même qu'une partie de la critique moderne a montrée au Gnosticisme, est, on peut l'affirmer, assez mal placée »(2). Et malgré certaine parenté avec le néoplatonisme, on ne peut dire du gnosticisme, comme de Plotin, qu'il reste dans la grande ligne de la pensée hellénique. « Plotin est un philosophe : les Gnostiques sont des mythologues » (3).

III

Harnack a poussé très loin son admiration pour le gnosticisme. Il a posé en thèse que, « indubitablement, la littérature théologique scientifique a son origine dans la littérature gnostique » (4).

(1) *C. Cels.*, III, 12.

(2) A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1929, p. 239 suiv.

(3) *Ibid.*

(4) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 3e édit., p. 230. Cfr 5e édit., p. 250 suiv.

Nous ne rougissons pas de confesser que cette thèse nous choque. Mais a-t-elle des preuves si solides ?

L'historien allemand relève d'abord que les cercles gnostiques ont fait la critique systématique de l'Ancien Testament. « Systématique » est un grand mot. Les gnostiques prirent souvent à l'égard de l'Ancien Testament l'attitude de dénigrement que leur dictait leur dualisme. Le démiurge ou un archonte mauvais avait présidé aux destinées du peuple juif. Si la haine les a rendus assez clairvoyants pour noter quelques faiblesses relatives de la révélation de l'Ancien Testament, le principe de leur solution ne comportait aucun caractère scientifique.

Il y a encore les interventions de Marcion pour la formation du canon néotestamentaire ; ici, de nouveau, il est exagéré de parler de critique scientifique.

A propos des apocryphes, Harnack déclare : « Ce sont les gnostiques qui, les premiers, ont transposé la forme originelle de l'évangile dans la forme grecque du roman sacré et de la biographie ». Va pour le roman. Ce n'est pas là un titre de gloire des gnostiques, et ce que nous savons de leurs évangiles apocryphes, — celui de Basilide, en particulier, émerge un peu de l'inconnu, — n'est pas fait pour nous pâmer d'admiration. S'il s'agit de biographie au sens grec, l'évangile de Luc et les Actes n'ont point été surpassés.

On pourrait insister sur un point. La littérature chrétienne exégétique commence par les commentaires hérétiques : celui de Basilide sur son propre évangile, et le commentaire d'Héracléon sur l'évangile de saint Jean. Du premier nous ne savons rien. Le second, à en juger par les nombreux fragments qu'Origène enchâssa dans son propre commentaire, était, nous l'avons reconnu, une œuvre magistrale. Les hérétiques alexandrins, ne l'oublions pas, vivaient dans un milieu où le commentaire était une formule littéraire traditionnelle. Si l'ouvrage d'Héracléon possède sur la littérature chrétienne une priorité de date de quelques

décades, le nom de Pantène et les œuvres de Clément d'Alexandrie et surtout d'Origène éclipsent rapidement les maîtres de gnose. Et si Héracléon manie l'allégorie avec brio, ce n'est pas un motif pour le considérer comme le chef d'une lignée qui s'étendrait aux écrivains de la grande Église. La méthode allégorique, en effet, est d'application si courante à Alexandrie que les Alexandrins chrétiens n'ont emprunté aux gnostiques ni le principe de la méthode ni leur manière. Le but que poursuit l'allégorie gnostique et dont nous avons déjà parlé la différencie profondément. Que tous les auteurs allégorisent pour introduire leurs propres théories dans les documents, ce n'est que la tare du genre. Clément et Origène ont consenti d'être liés par les idées chrétiennes traditionnelles et ainsi leur exégèse allégorique s'oppose à celle d'un Héracléon comme une création indépendante.

Il resterait à considérer le point de vue des synthèses théologiques. Les gnostiques n'ont rien produit qui se mesure avec le *Traité des Principes* d'Origène, ni même qui annonce ce chef-d'œuvre. Harnack lui-même n'ose pas faire entrer en ligne de compte les élucubrations valentiniennes, qui sont une cosmogonie païenne bien plus qu'une théologie chrétienne. Il prétend faire état cependant de quelques traités dogmatico-philosophiques gnostiques dont la tradition nous a conservé les titres ; mais ce ne sont vraiment que des titres de traités philosophiques et leurs homonymes foisonnent dans la littérature du temps.

Pour brillanter la thèse de Harnack et placer le gnosticisme au point de départ de toute la théologie chrétienne alexandrine, on pourrait encore amener à la rescousse une vue récemment défendue par W. Bauer et par H. Lietzmann. Le plus ancien christianisme alexandrin, nous dit-on, aurait été simplement hérétique et gnostique ; sous l'influence de Rome et beaucoup plus tard, le christianisme catholique se serait installé en Égypte en réaction contre la gnose (1).

(1) W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, Tubingue, 1934, p. 49-64 ; H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, t. II, Berlin, 1936, p. 283 suiv.

Cette hypothèse n'est peut-être pas très vraisemblable. L'opposition fort vive que Clément et Origène ont rencontrée à Alexandrie suppose qu'une religion de « simples » y était traditionnelle. Il y faut pour cela une masse chrétienne qu'on n'aurait pas recrutée dans ces cercles gnostiques. Selon toutes vraisemblances, le gnosticisme commence à Alexandrie ; d'où y seraient arrivés les apôtres d'une gnose ? Et des apôtres du christianisme commun n'y auraient-ils gagné aucun adepte ?

Selon les vraisemblances, les petits cercles gnostiques, — car les gnostiques forment essentiellement de petites associations fermées, — se sont créés en raffinant sur un christianisme vulgaire et traditionnel. Nous arrivons à la même conclusion en examinant la littérature évangélique d'Alexandrie. Il ne serait pas vrai de dire que les premiers évangiles y furent des évangiles apocryphes ; ceux-ci ont été précédés par les évangiles canoniques. Nous sommes maintenant certains en effet que l'évangile selon saint Jean était lu en Égypte au début du IIe siècle et un nouveau venu dans la critique, cet « évangile inconnu » que nous aimerions d'identifier avec l'œuvre de Basilide, avait à sa base les synoptiques et saint Jean.

Concluons enfin. Les gnostiques n'ont pas apporté leur pierre à l'édifice de la théologie chrétienne et ne l'ont pas anticipé ; s'il n'avait tenu qu'à eux, le christianisme aurait sombré dans une théosophie païenne pareille à toutes celles du syncrétisme hellénistique. En prenant les choses au mieux et en supposant que l'école de Valentin ait pu se garder de la décadence et rester une secte philosophique, il aurait existé, à côté du vrai christianisme, un néoplatonisme avant la lettre, inclinant vers les mythes et mêlé de réminiscences chrétiennes. Ce n'aurait pas été une théologie chrétienne.

L. CERFAUX.

L'École de Lund :
A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth.

Nous croyons pouvoir réunir sous ce titre d'*École de Lund*, avec toutes les réserves d'usage en pareil cas, trois théologiens luthériens contemporains. Sans estomper les caractéristiques de personnalités intellectuelles bien marquées, leurs principes, leurs méthodes et surtout l'esprit de leurs travaux, se joignant à une collaboration prolongée dans le cadre d'une même université, sont des liens assez étroits pour justifier ce rapprochement.

Si la renaissance théologique du protestantisme d'origine calviniste, que le nom de Karl Barth suffit à évoquer, est maintenant bien connue dans les milieux les plus divers, bien rares sont ceux qui, en dehors d'un cercle assez restreint et presque exclusivement protestant, ont quelque connaissance précise du mouvement de pensée luthérien dont Anders Nygren, Gustav Aulén et Yngve Brilioth sont les représentants les plus en vue.

Cette inégalité est due, pour une grande part, à l'isolement relatif auquel les écrivains scandinaves ont toujours été condamnés, par la distance, et plus encore par la langue, ce qui est vrai davantage encore quand il s'agit d'écrivains religieux dont l'œuvre traduite risque toujours d'attirer un trop petit nombre de lecteurs pour tenter une maison d'édition (1).

(1) Pour ne parler que du pays scandinave le plus proche, faut-il souligner la si tardive notoriété chez nous de Kierkegaard ? Et pour ce nom connu, combien d'autres ignorés : quelle célébrité internationale un Grundtvig par exemple n'aurait-il pas vraisemblablement connue s'il eût écrit en français, en allemand ou en anglais ?

Cependant l'importance de cette nouvelle école ne nous semble pas devoir être moindre, finalement, que celle du barthisme pour l'évolution de la pensée et de la religiosité protestantes. Ajoutons-y que peu de phénomènes, dans l'histoire du protestantisme au XXe siècle, nous paraissent susceptibles d'une portée « œcuménique » comparable (1).

Sans qu'il puisse être question d'engager ici une discussion oiseuse sur les mérites respectifs du barthisme et de ce que nous proposons d'appeler l'École de Lund, une comparaison rapide des deux mouvements fournira une introduction favorable à la brève étude du second que nous nous proposons.

Les deux ont, en effet, ceci de commun qu'ils cherchent à retourner aux sources, et il faut prendre le mot source dans son acception la plus vivante. Néanmoins, à partir de cette analogie, les différences, et peut-être les divergences, éclatent.

La première est que le barthisme a surgi d'une question très pratique que Barth lui-même nous a dit avoir été l'origine de toute sa théologie : « Que prêcherai-je dimanche à

(1) En attendant la fin de l'article qui permettra de mieux voir encore l'importance généralement chrétienne et par là unioniste, œcuménique, de l'École de Lund (d'ailleurs, un éminent théologien orthodoxe a consenti à donner aux lecteurs d'*Irénikon* le point de vue orthodoxe sur elle), la Rédaction voudrait dans le même but faire mention d'un remarquable article du Dr. G. AULÉN paru dans *The Church Quarterly Review* de juillet-septembre 1939 : *Theology as a Help towards Christian Unity*, et dont la Chronique a déjà parlé en 1939, p. 476. Si la théologie, y est-il dit, comprend bien ses deux principaux devoirs, elle devient naturellement œcuménique. Le premier est de saisir et d'approfondir l'essence du christianisme ; la théologie qui s'y engage peut transcender par là les différences confessionnelles ; le second est d'apercevoir l'esprit du christianisme derrière les formules ; il a une importance unioniste toute particulière, car si ce sont souvent les formules qui divisent les chrétiens, les motifs religieux qu'elles cachent révèlent souvent aussi la possibilité d'une entente entre eux.

On verra que la théologie de Lund a toujours plus ou moins heureusement tâché de remplir ces deux devoirs, et d'autres encore. Sa valeur unioniste semble donc incontestable (N. d. l. R.).

mes paroissiens ? » Au contraire, les théologiens de Lund sont foncièrement des « scholars ». Cela ne signifie point, d'ailleurs, que leur pensée soit née ou se soit développée « en tour d'ivoire », pas plus que celle de Barth n'est dépourvue de caractère scientifique. Mais, tandis que la théologie barthienne s'est constituée pour répondre simplement à un besoin religieux, bien qu'elle ait été amenée à se nourrir de riches matériaux théologiques (et même philosophiques, quoi qu'en pensent beaucoup de barthiens), celle de Lund, quoique formée dans un contact constant avec une spiritualité concrète et la vie d'une Église, a plutôt pour point de départ un besoin de vérité scientifique.

Une double conséquence en résulte.

D'une part le barthisme présente assurément un caractère « prophétique » *sui generis* qu'on ne retrouvera guère à Lund. Le ton direct, « existentiel », pour user une fois d'un terme dont on abuse, sinon de tous, au moins des premiers écrits du maître de Bonn, contraste avec le souci scrupuleux d'objectivité qui se lit dans chaque page des théologiens suédois (1). En revanche, la théologie de Lund, qui s'est édifiée en relations étroites avec les réalités spirituelles, mais non pas sur *une* expérience particulière de celles-ci, présentera des possibilités d'enrichissement indéfinies. Ces possibilités ne sont dues à aucun vague doctrinal, mais à un caractère plus intellectuel (nous ne disons pas du tout « intellectualiste »). Le barthisme ne pourrait guère sortir de son intuition première sans craindre de s'annihiler *ipso facto*, et encore moins s'analyser sans avoir à craindre d'amenuiser sa rigueur. Par contre, une valeur unioniste toute spéciale nous semble devoir être attachée à

(1) N'oublions pas pourtant, car toute médaille a son revers, que le prophétisme est essentiellement intransmissible : il faut donc s'attendre à ce que le prophète trouve presque autant de traîtres que de traducteurs, voire qu'il se trahisse lui-même entre ses transes, alors que le théologien plus rassis aura moins à craindre de ses disciples ou des écarts de sa propre plume.

l'École de Lund, pour cette objectivité calme et lucide avec laquelle, jusqu'ici, elle a su dégager les principes de la Réforme des fausses alliances où ils se sont trouvés accidentellement engagés, et par conséquent des fausses oppositions tout aussi bien. Nous avons ici une école de pensée plus avertie et plus intelligemment soucieuse qu'aucune autre, peut-être, de ce qui est véritablement fondamental dans le protestantisme, mais qui saura d'autant mieux en éliminer ce qui est adventice. Ainsi jouera une auto-critique dont la mesure et le sens des nuances ne doivent pas nous cacher qu'elle peut être aussi radicale, voire bien plus, que nombre de critiques « du dehors ».

I

ANDERS NYGREN.

Nous aborderons cette étude en prenant comme premier volet du triptyque qu'elle nous propose la pensée d'Anders Nygren (1). Nous suivrons cet ordre bien que M. Nygren

(1) Bibliographie : *Religiöst apriori*, 1921 (272 pages) ; *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, 1922 (80 pages) ; *Det religionsfilosofiska grundproblemet*, 1921 (71 pages) ; *Det bestaende i kristendomen*, 1922 (75 pages ; trad. hollandaise en 1928) ; *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*, 1922 (165 pages ; réédité en 1935) ; *Filosofisk och kristen etik*, 1923 (331 pages ; réédité en 1932) ; *Etiska grundfragor*, 1926 (216 pages) ; *Religiositet och kristendom*, 1926 (110 pages ; trad. hollandaise en 1928) ; *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, tome I, 1930 ; tome II, 1936 (208 et 603 pages ; trad. allemande : *Eros und Agape*, tome I, 1930 ; tome II, 1937 ; trad. anglaise : *Agape and Eros*, tome I, 1932 ; tome II, 1re partie, 1938 ; tome II, 2e partie, 1939 ; trad. japonaise, tome I, 1937 ; — rééditions du tome I : en anglais, 1937, en suédois, 1938) ; *Försoningen, en gudsgärning*, 1932 (64 pages ; trad. allemande : *Die Versöhnung als Gottestat*, 1932 ; trad. anglaise : *Reconciliation as an Act of God*, 1934 ; trad. japonaise, 1937) ; *Urkristendom och reformation*, 1932 (175 pages) ; *Den tyska kyrkostriden*, 1934 (128 pages ; 2e éd. en 1935, 175 pages ; trad. anglaise, 1934 ; trad. hollandaise, 1935).

ne soit pas le plus âgé de nos trois auteurs, parce que l'ampleur du problème auquel il a consacré son œuvre principale nous permet d'introduire d'emblée le lecteur à ce que la nouvelle école a de plus caractéristique.

Né le 15 novembre 1890 à Göteborg (Gothembourg), après des études poursuivies à l'université de Lund A. Nygren reçut l'ordination dans sa ville natale en 1912, et exerça un ministère paroissial jusqu'en 1920 ; en 1921, année de sa dissertation doctorale sur l'*A priori religieux*, il devint « docent » à l'université de Lund, où il enseigna la philosophie de la religion jusqu'à l'année 1924. Depuis cette date il y occupe la chaire magistrale de théologie systématique. Poursuivies dès le début, ainsi qu'en témoignent ses publications successives, dans le dessein de mettre en pleine lumière l'irréductibilité de la révélation chrétienne à aucune notion humaine, ses études devaient l'amener en 1930 à donner l'ouvrage capital de sa carrière : le premier tome de *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Nulle publication n'a plus fait, non seulement pour sa propre notoriété, mais aussi sans doute pour celle de la théologie suédoise en général.

Ce livre peut être considéré comme une nouvelle approximation de l'« essence du christianisme », visiblement appelée à un même retentissement que le célèbre ouvrage de Harnack, dont celui de Nygren marque par sa seule apparition l'irrémédiable déclin.

Comme l'annonce le sous-titre, devenu titre dans les traductions, *Eros et Agapè*, ce travail cherche à préciser, d'après une étude comparée du christianisme néo-testamentaire et des différentes formes de la religiosité hellénistique contemporaine, en quoi la notion chrétienne de l'amour se distingue de celle qu'en avait, dans la mesure où il était

Le seul article paru en français sur la théologie d'Anders Nygren est, jusqu'à ce jour, une recension des RR. PP. Congar et Thorn, O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1937, p. 362-366.

déjà religieux, le monde où ce christianisme allait être appelé à se propager.

Dès les premiers mots l'intérêt primordial de cette question se trouve mis en évidence : quelle est la signification du mot « amour » dans le Nouveau Testament ? — et en même temps l'inconcevable négligence dont la dite question est l'objet de la part des historiens. D'une part, il est évident qu'on est là au cœur du christianisme, et de l'autre, on semble trop aisément se persuader que le sens d'un tel mot va de soi, alors qu'à examiner de plus près les diverses significations qu'il peut recouvrir, on pourrait bien être amené à saisir sur le vif ce complet renversement de toutes les valeurs antiques que Nietzsche a justement perçu dans le christianisme primitif.

En effet, quelque confusion inextricable qu'ait pu opérer le brassage des apports grecs et chrétiens d'où notre civilisation est issue (1), cet Eros platonicien, où les aspirations religieuses païennes de l'antiquité se sont comme cristallisées dans leur perfection même, et l'Agapè chrétienne n'ont rien de commun, ni même, dans leurs deux mondes sans contact l'un avec l'autre, rien de comparable.

Avant de le démontrer, et pour être à même d'y parvenir, il importe de préciser dans quel sens l'idée de l'Agapè peut être dite fondamentale pour le christianisme. Notons que sera telle, pour un point de vue théologique quelconque, toute idée qui constituera la réponse donnée de ce point de vue à une question elle-même fondamentale. Mais ajoutons aussitôt qu'un des traits les plus remarquables du christianisme, et qui explique la modification complète de nos perspectives qui en a résulté, est qu'il ne s'est pas contenté d'apporter de nouvelles réponses aux grandes questions

(1) Et en dépit de nos langues modernes qui, à peu près toutes, désignent les deux d'un seul mot : *amour*, *love* ou *Liebe*.

éthiques et religieuses de l'antiquité, mais qu'il a modifié, voire bouleversé, la position même de ces questions. A la position anthropocentrique et égocentrique du problème du Bien et du problème de Dieu, le christianisme a substitué une position théocentrique dont le premier effet est de rendre ces deux problèmes inséparables.

Désormais « la question religieuse ne se pose plus en ces termes : Comment puis-je trouver dans l'Éternel la satisfaction que j'en attends ? — mais : Qu'est-ce que Dieu ? la réponse chrétienne étant : Dieu est Amour. En même temps la question éthique n'est plus : Comment puis-je trouver le bonheur ? — mais : Qu'est-ce qui est le Bien pour l'homme ? et la réponse : Le Bien pour l'homme est l'Amour ». S'il en est ainsi, nous pouvons bien dire que l'Agapè, non seulement est fondamentale dans le christianisme, mais qu'elle est *son* idée fondamentale par excellence.

Qu'est-ce donc qui la caractérise, dès qu'elle apparaît, dans les évangiles synoptiques ?

Évitons d'abord les voies sans issues où d'autres ont pu s'égarer. La première serait de définir l'Agapè chrétienne à partir des deux commandements du sommaire de la loi, puisque chacun d'eux n'est qu'une citation de l'Ancien Testament, lequel tendait déjà aussi bien à leur rapprochement qu'à cette mise au centre de l'Amour ; ce faisant on passerait donc à côté de tout ce que le christianisme a pu apporter de neuf. En fait ce n'est pas le commandement d'amour qui peut nous dire ce qu'est l'Agapè, mais l'Agapè, une fois connue, qui définira le sens tout nouveau donné par l'évangile au commandement d'amour.

L'universalisme de l'amour chrétien, le fait même qu'il s'étende à ceux qui n'ont que de la haine, peuvent encore être mal interprétés, aussi longtemps qu'on ne sera pas allé jusqu'au motif ultime : « Votre Père céleste fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, *c'est pourquoi*, vous aimerez vos ennemis ; ainsi serez-vous les enfants de votre

Père qui est dans les cieux » *(S. Matthieu*, V, 44 et ss.). Ici nous tenons la clef, elle est dans l'objet de la foi chrétienne : *ce que le Christ nous invite à croire sur Dieu peut seul éclairer ce qu'est l'amour qu'il nous invite à avoir, parce que c'est l'amour même que Dieu a pour nous et dont la nature est la révélation capitale de l'évangile.*

Rien ne caractérise mieux cet amour de Dieu pour nous que la parole « scandaleuse » de Jésus : « Je ne suis pas venu pour appeler des justes, mais des pécheurs » *(S. Marc*, II, 17).

Ce n'était pas que l'Ancien Testament ignorât l'amour de Dieu pour l'homme, mais qu'en disait-il ? jusqu'où nous le révélait-il ? Il n'en connaissait rien de plus que ceci : Dieu aime *les justes ;* en d'autres termes, pouvait-on croire, il aime les hommes pour autant qu'ils sont ou se sont rendus aimables. Jésus au contraire oppose à cette notion légaliste d'une communion avec Dieu acquise par le mérite humain la grâce de cette communion reçue comme un pur don de Dieu. Il affirme que Dieu nous aime non pas parce que nous serions aimables par nature, ce que nous ne sommes pas, mais parce que *sa* nature est d'aimer. D'où vont surgir aussitôt les quatre signes distinctifs de l'Agapè :

1° *elle est spontanée*, « *non causée* », ce qui ne signifie aucunement que l'amour de Dieu soit arbitraire ou capricieux, mais qu'il découle de sa nature même et non pas de quoi que ce soit d'extérieur à lui ;

2° *elle ne dépend pas du mérite humain*, résultat immédiat de ce qui précède : puisque Dieu aime le pécheur en dépit de son péché, ce n'est pas à cause de sa justice qu'il aime le juste ;

3° *elle est créatrice*, et là s'explique l'apparent paradoxe des deux premières notations : l'Agapè est l'amour *de Dieu*, c'est-à-dire du Créateur, aussi n'est-ce pas une valeur qu'aurait ce que Dieu aime qui fait qu'il l'aime, mais bien l'amour de Dieu qui donne sa valeur à ce qui en est l'objet ;

4° toujours dans cette conséquence, *c'est elle qui ouvre*

la voie à la communion de l'homme avec Dieu ; — autrement dit, la question ne se pose plus de savoir comment l'homme atteindra Dieu, gagnera sa bienveillance : il n'y a pas de voie qui puisse nous permettre d'aller à Dieu et l'évangile ne prétend pas nous en ouvrir une ; ce qu'il nous révèle, c'est que Dieu lui-même est venu à nous par son amour.

M. Nygren étudie alors les paraboles, principalement celles de l'enfant prodigue, des ouvriers loués à différentes heures, du serviteur impitoyable, etc., et n'a pas de peine à faire ressortir quelle erreur Jülicher a commise, après beaucoup d'autres, en voulant y trouver un appel au bon sens vulgaire en faveur d'une justice rationnelle ; en fait, elles constituent un défi conscient à ce bon sens calculateur, au nom d'une initiative divine d'une libéralité inouïe, et leur enseignement peut se résumer dans cette parole du Christ : « Vous avez reçu pour rien, donnez aussi pour rien ».

Car nous pouvons maintenant contempler sous son vrai jour le commandement d'amour donné par l'évangile. En premier lieu, l'amour inconditionnel de Dieu pour l'homme ne peut qu'entraîner en l'homme un devoir d'amour inconditionnel de Dieu, débordant et brisant aussi bien les cadres de l'*amor concupiscentiae* que ceux de l'*amor amicitiae*, car Dieu doit être aimé pour lui-même et non pour nous, et, d'autre part, l'amour de Dieu et le nôtre ne se rencontreront jamais à égalité, le nôtre n'étant au mieux qu'un total abandon de nous-mêmes à celui qui nous a tout donné (1).

Secondement, le commandement d'aimer le prochain devient inséparable du commandement d'aimer Dieu, à ce point que les modernes qui ont prétendu détacher l'éthique chrétienne de la religion chrétienne ont commis un pur non-sens. Le deuxième commandement, en effet, résulte de l'Agapè divine aussi directement que le premier : s'il

(1) M. Nygren note ici une difficulté sur laquelle nous aurons à revenir ; cfr p. 34.

nous faut aimer comme Dieu nous aime, nous devons aimer en l'aimant tout ce qu'il aime en nous aimant.

Cela, d'ailleurs, ne veut pas dire que les deux commandements se confondent ; inséparables, ils demeurent profondément distincts. Car le fait même que le prochain doive être aimé de nous comme il l'est de Dieu implique que ce ne soit pas simplement Dieu en lui que l'on aime. En effet, Dieu ne l'aime pas, encore une fois, pour quelque étincelle divine qui s'y trouverait, puisque, au contraire, s'il doit jamais s'y trouver rien de bon, ce sera l'Agapè elle-même qui, loin de l'y avoir cherché, l'y aura mis.

Enfin, à cet amour de Dieu et cet amour du prochain, qu'on ne peut ni séparer ni confondre, aucun troisième terme, précise M. Nygren, ne peut être ajouté, tel que serait un amour de soi : l'Agapè, par sa nature même, est pur don, elle ne peut donc chercher aucune sorte de contre-partie (1).

La dernière question que pose l'Agapè, telle qu'elle apparaît dans les synoptiques, est celle du rapport qui peut exister entre elle et le jugement eschatologique dont la perspective domine tout leur horizon. Ne doit-il pas y avoir entre les deux opposition ? Si la révélation d'amour de l'évangile eût été pleinement comprise, le jugement y aurait-il gardé cette place ?

Au contraire de toute l'école libérale moderne, M. Nygren montre clairement que cette prétendue opposition n'est qu'un sophisme où se révèle une confusion des plus vulgaires entre l'Agapè et un « amour » sentimental qui n'a rien d'évangélique. En fait, c'est l'introduction même de l'Agapè divine en notre monde qui en est le jugement, aussi bien que l'unique moyen du salut : le jugement s'opère précisément selon que l'homme accepte ou refuse l'amour de Dieu pour lui et la possibilité d'aimer comme Dieu aime qui y est incluse. Quel jugement pourrait être plus radical, encore que le Juge s'y révèle comme étant aussi le Sauveur ?

(1) Sur ceci également nous aurons à revenir ; cfr p. 47.

Des évangiles synoptiques, passons à saint Paul. La critique du XIXe siècle n'a pas craint d'opposer un « évangile *de Jésus* », sur le Père, à l'« évangile de Paul, *sur Jésus* », où celui qui ne s'était pas prêché lui-même, pense-t-on, deviendrait le principal objet de la foi. Ainsi, selon la formule de Wrede, Paul pourrait être appelé « le second fondateur du christianisme », et l'on devrait même préciser « que la distance est bien plus grande entre Jésus et lui qu'entre les plus nobles formes de la piété juive et Jésus » (1).

Sans penser à nier des différences qui sautent aux yeux, M. Nygren observe que le seul moyen de savoir si elles sont à ce point fondamentales est de connaître l'attitude de Paul en présence de la notion qui est elle-même fondamentale dans les synoptiques : l'Agapè telle que nous venons de l'y saisir.

Or, en premier lieu, on ne peut manquer d'être frappé par le rôle de cette Agapè dans le vie de Paul. Point n'est besoin pour cela de s'attarder à ces reconstructions psychologiques imaginaires auxquelles trop d'exégètes se sont complus ; sur quel fait Paul est-il revenu plus souvent que sur celui-ci : le voici apôtre, choisi par Dieu, lui qui, jusque là, n'avait été qu'un persécuteur de l'Église ? Quel exemple plus saisissant de cet amour divin qui n'est causé par rien d'aimable chez celui qu'il aime, mais qui rend aimable le plus indigne, *parce qu'il* l'aime ? D'ailleurs, qu'a été la conversion de Paul ? une conversion du « péché » à la « justice » ? Aucunement, mais de la justice qui vient par la loi à celle qui vient par la foi, de la justice des œuvres humaines à celle de la grâce de Dieu. En d'autres termes, après avoir cherché — et cru trouver, dans le pharisaïsme, — une voie qui mènerait l'homme à Dieu par ses propres efforts, il s'est vu brusquement mis en présence de la voie de Dieu, descendant lui-même jusqu'à l'homme. Or, n'est-ce pas là

(1) Wrede, *Paulus* (1904), p. 95 et 104.

le résultat final de l'Agapè évangélique, comme ce qui précède en était la caractéristique première ?

Il semble donc que la notion fondamentale des trois premiers évangiles trouve sa meilleure illustration dans la vie même de Paul. Nous ne nous étonnerons pas, par suite, de la retrouver dans toute sa pensée, ayant acquis de sa propre expérience un développement nouveau (1).

Où trouverons-nous, s'il en a une, sa définition de l'*ἀγάπη* ? Dans le texte où tout le monde s'accorde à voir le cœur de sa doctrine, ce qu'elle a de plus original, à savoir ces versets où la Croix de Jésus telle qu'il la prêche trouve son interprétation la plus complète : « Comme nous étions encore sans force, le Christ, au temps fixé, est mort pour des impies. A peine mourrait-on pour un juste ; peut-être [cependant] quelqu'un mourrait-il pour un homme de bien, mais Dieu manifeste son Agapè pour nous en ceci : lorsque nous étions encore des pécheurs, le Christ est mort pour nous. A plus forte raison, par conséquent, étant maintenant justifiés par son sang serons-nous sauvés par lui de la colère de Dieu. Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à bien plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (*Épître aux Romains*, V, 6-10).

M. Nygren relève quatre points à propos de ce texte. Le premier est que la croix y devient la manifestation propre de l'Agapè, la définissant par là même comme un amour qui se donne, jusqu'à l'abandon total. Comme le dira plus tard la *première Épître de Jean* (III, 16) : « C'est en ceci que nous avons connu l'Agapè, qu'il ait donné sa vie pour nous ».

(1) On doit relever que l'emploi technique du mot *ἀγάπη*, qui l'a consacré pour l'usage chrétien, n'apparaît même nettement qu'à partir de saint Paul. Les synoptiques avaient réuni déjà tous les traits essentiels à sa propre conception de l'amour chrétien, mais c'est grâce à lui, semble-t-il, que ce terme s'y est lié de façon définitive.

En second lieu, l'amour que la croix manifeste est l'amour *de Dieu :* ce n'est pas nous qui nous sommes réconciliés avec Dieu par la croix, *c'est Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même*. L'amour du Christ est donc celui de Dieu et la croix une œuvre divine.

Troisièmement, c'est à la croix, où le Christ meurt « pour des pécheurs », que la spontanéité de l'amour divin, le fait que ce n'est pas la présence d'un bien dans l'aimé qui le cause, mais l'inverse, est le plus évident.

Enfin, le texte va même plus loin, puisqu'il précise que le Christ est mort *pour les impies, ὑπὲρ ἀσεβῶν* ; comment souligner mieux que toutes ces voies d'accès à Dieu qu'étaient les religions humaines sont désormais condamnées, Dieu étant venu à l'homme en dépit de toutes les faillites de l'homme ?

A ces constatations doit s'adjoindre cette remarque que saint Paul ne paraît nullement avoir l'intention d'enseigner ici une *idée :* dans la croix, c'est le *fait* de l'Agapè divine qu'il met en lumière, et les traits qu'on en a vus ne sont pas le fruit d'une spéculation mais ses caractères constatés *in actu*.

D'autre part, s'il est certain que saint Paul introduit également l'usage de parler de la croix comme d'un sacrifice, et de lui appliquer les termes et les notions de cet ordre familiers à toutes les religions antiques, et en particulier à l'Ancien Testament, on n'en voit que mieux le renversement des valeurs opéré par l'Agapè. *Alors que le sacrifice avait toujours été conçu comme un effort de l'homme pour gagner la faveur divine, saint Paul montre dans celui de la croix l'œuvre de Dieu, l'initiative de Dieu par excellence*. C'est ici que l'opposition qu'on avait voulu voir entre l'évangile de Jésus, sur l'amour du Père, et l'évangile de Paul, sur la croix de Jésus, tombe en morceaux : quand saint Paul parle de la croix du Christ, c'est précisément de l'amour du Père qu'il parle, et de rien d'autre.

Passons à l'Agapè considérée non plus en Dieu mais en l'homme que Dieu aime, l'Agapè comme « accomplissement de la loi » *(Épître aux Romains*, XIII, 8).

A propos du commandement d'aimer Dieu, tel qu'il se trouve dans les synoptiques, M. Nygren avait indiqué une difficulté : comment l'homme pourrait-il avoir pour Dieu l'Agapè que Dieu a pour lui, si elle est un don spontané, que rien ne provoque chez celui qui en est l'objet ? Il avait alors noté que, chez l'homme, l'amour pour Dieu ne pourrait être qu'une reconnaissance de son absolue souveraineté, un *abandon* de soi à l'Agapè divine, *don* de soi.

A ce même propos, il souligne maintenant que saint Paul (saint Augustin le remarquait déjà) s'abstient à peu près complètement de parler d'un amour de l'homme pour Dieu. L'amour qui « accomplit la loi » est toujours chez lui, celui du second commandement, et non pas du premier. M. Nygren voit dans cette anomalie apparente l'effet d'un dessein : conscient de la difficulté signalée, de l'ambiguïté de l'*ἀγάπη* si Dieu peut en devenir l'objet, saint Paul l'éviterait en faisant de *la foi* la réponse commandée à l'homme par l'Agapè divine. La foi, qui, chez lui, entre en ligne dès qu'il s'agit de définir l'attitude de l'homme en présence du don de Dieu, impliquerait l'abandon total à ce don total ; elle correspondrait ainsi à la générosité de l'Agapè, bien qu'elle s'en distinguât radicalement, en ceci qu'il lui est aussi essentiel d'être réflexive qu'il l'est à l'Agapè d'être initiale.

Par contre, rien ne s'opposera à ce que saint Paul emploie couramment le terme d'Agapè pour désigner l'attitude commandée à l'homme à l'égard du prochain ; cet isolement apparent du deuxième commandement ne rendra pas l'éthique chrétienne moins religieuse, mais au contraire. En effet, l'amour dont nous aimerons les autres comme Dieu les aime, ne sera pas de nous, ce sera celui de Dieu passant par nous, « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit » *(Épître aux Romains*, V, 5), grâce à la com-

munion que l'Agapè a établie entre Dieu et nous et qui fait que nous pouvons dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Épître aux Galates*, II, 20).

De cette dernière précision, M. Nygren conclut que tout « amour de soi », fût-il « supérieur », se trouve encore plus définitivement exclu après saint Paul : en effet, si l'amour que nous devons avoir est celui que Dieu a pour nous en Jésus-Christ, il va de soi qu'il « ne cherchera pas ce qui est à lui » (*Ire épître aux Corinthiens*, XIII, 5), mais ira jusqu'à souhaiter d'être anathème pour les autres, s'il le fallait, afin de les sauver (*Épître aux Romains*, II, 3) (1).

Le cercle de cette étude sur l'Agapè néo-testamentaire se fermera par les écrits johanniques.

C'est avec ces derniers que l'Agapè chrétienne parvient à son épanouissement final, dans cette affirmation que « Dieu est amour » (*Ire épître de S. Jean*, IV, 8 et 16). C'est dire que l'Agapè n'est pas seulement la relation dans laquelle Dieu a voulu se placer à l'égard de l'homme déchu, mais qu'elle appartient à sa nature éternelle, que c'est même par là que celle-ci se définit. Ainsi, le développement que nous avons retracé culmine-t-il dans une véritable métaphysique de l'amour.

Seulement, alors aussi, pense M. Nygren, la difficulté qui avait surgi avec le premier commandement des synoptiques, et que saint Paul, semble-t-il, avait vue et parée, va renaître, amplifiée par sa transposition à un plan supérieur. Si Dieu aime de toute éternité, en effet, qui aime-t-il ainsi ? Le Fils, répond saint Jean ; *mais le Fils est souverainement aimable*. Quoique saint Jean ait encore perfectionné, s'il était possible, l'expression chrétienne de la

(1) Nous ne pouvons que signaler, faute de place, la brillante conclusion fournie à cet exposé par une critique des deux interprétations contradictoires données par Harnack et Reitzenstein à l'hymne à la charité de *I Cor.*, XIII, ainsi que de leurs conceptions respectives des rapports entre Agapè et Gnose.

spontanéité, de l'absence de motifs extrinsèques de l'Agapè divine, en faisant de celle-ci la nature même de Dieu, ne semble-t-il donc pas, d'autre part, qu'il réintroduise au terme de ce perfectionnement une raison d'être de l'amour extérieure à lui-même, et par là qu'il en obscurcisse la gratuité jaillissante ?

Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce qu'on peut voir dans le fait que l'amour johannique est toujours amour *des frères*, « de telle sorte qu'ils soient un comme nous sommes un », dit Jésus (XVII, 22), cependant qu'il exclut explicitement le monde (XIV, 21 et ss., XVII, 9 ; cfr aussi *I*[re] *épître de S. Jean*, II, 15), et cela quoiqu'il ait été dit auparavant : « Dieu a tant aimé le monde... » (III, 16). C'est ce que peuvent souligner davantage encore certains *parce que*, soit : « Le Père est avec moi *parce que* je fais toujours ce qui lui est agréable » (VIII, 29), soit : « Le Père vous aime, *parce que* vous m'avez aimé » (XVI, 27), soit enfin : « Nous aimons, *parce qu'*il nous a aimés le premier » (*I*[re] *épître de S. Jean*, IV, 19 ; cfr aussi IV, 11).

M. Nygren n'hésite donc pas à penser que l'Agapè, bien qu'elle trouve chez saint Jean le stade final de sa révélation, y trouve aussi le début d'une rationalisation qui a pu préparer les alliances contaminatrices entre l'amour chrétien, qui n'est que don, et cet autre amour que nous allons étudier maintenant, et qui n'est que désir (1).

* * *

Ce n'est pas sur un sol vierge, en effet, que les semences du christianisme se sont répandues. La religion de l'Agapè,

(1) M. Nygren précise : « Quoique les tentatives qu'on a faites pour interpréter la présentation johannique du christianisme comme un produit d'influences hellénistiques et orientales doivent être franchement repoussées, il n'en demeure pas moins que l'usage de termes comme « lumière », « vie », « connaître », « esprit », « gloire », créait des points d'attache dont pourraient s'emparer les idées appartenant au monde étranger de la religion d'Eros » (Chapitre IV, les derniers mots).

si elle eut cette chance d'arriver juste à point pour répondre à une attente que d'autres avaient fait naître, dut aussi faire face au danger d'être confondue parmi leurs propres réponses.

Si diverses qu'elles fussent, celles-ci peuvent toutes se rassembler autour de l'Eros platonicien.

Notons tout de suite que la plus grande erreur, ici, serait de croire que l'Eros s'oppose à l'Agapè comme l'amour non spiritualisé à un amour spiritualisé. Platon lui-même s'était attaché à distinguer et à opposer à l'Eros terrestre un Eros céleste. Or, c'est précisément entre ce dernier et l'Agapè que le conflit va se dessiner et que les mixtions vont nous apparaître comme des non-sens. Insistons-y : l'Eros qui est l'antithèse de l'Agapè n'est autre que l'Eros *οὐράνιος*, sous ses formes les plus sublimes, détachant de tout ce que recherche ici-bas l'Eros *πάνδημος*, pour conduire à un monde supérieur, pur de toute sensualité.

Mais voyons quelles sont ces tendances de la pensée antique qui ont pu trouver leur expression finale dans l'Eros platonicien. Ce sont celles qui se manifestent déjà dans le mythe orphique sur la création de l'homme ; d'après ce mythe, on le sait, la nature humaine serait double, une étincelle divine impérissable s'y trouvant enfermée, et par cela même déchue, dans une enveloppe terrestre impossible à sanctifier. D'où la voie du salut qui consiste à ramener cette étincelle au foyer divin, en brisant pour ce faire, par une ascèse négative qui doit aboutir à l'extase, les liens terrestres qu'elle a contractés et qui sont sa souillure. Cette conception de l'homme fournit sa base à la religion d'Eros, telle que nous allons la voir s'expliciter chez Platon.

Toute interprétation de Platon, en effet, pour être fidèle, doit respecter cette synthèse, qui fait son originalité, entre le mysticisme oriental, incarné dans l'orphisme, et le rationalisme hellénique. C'est ainsi que sa doctrine des « formes »

et de la parenté de l'âme avec elles va lui permettre de donner une solution philosophique au problème religieux de l'orphisme.

Âme tombée dans un corps, l'homme se trouve dans une position mixte qui est toute sa misère. Son but doit être, pour en sortir, d'échapper au monde des sens et de retrouver celui des « formes ». Mais, et là est l'essentiel pour notre étude, ce ne sont pas les « formes » qui pourront le ramener à elles, car elles ne participent aucunement au monde d'en-bas. Le salut de l'homme ne pourra donc résulter que d'un mouvement ascendant, d'un effort de lui-même pour regagner le séjour perdu, grâce à sa connaturalité inamissible avec les seules vraies réalités qui y demeurent.

L'Eros sera cette conversion de l'homme, du sensible à l'intelligible, ce mouvement de l'âme qui l'emporte d'elle-même vers les « formes » d'où elle a chu dans la matière.

L'Eros est donc, premièrement, un amour fait de *désir* (1), secondement, un amour *de l'homme pour le divin*, et non pas du tout du divin pour l'homme (2) ; enfin, c'est un *amour égocentrique*, et non théocentrique, car c'est pour son propre bien que l'homme aime le divin, et il ne saurait l'aimer autrement, puisque l'Eros est tout juste ce désir du bien perdu (3).

Cependant il importe de suivre l'enrichissement progressif de cette notion, jusqu'au moment où elle a pu rencontrer l'Agapè chrétienne.

Chez Aristote, l'Eros déborde son cadre primitif pour devenir une réalité cosmique, le pourquoi du mouvement. Tous les êtres se meuvent sous l'attraction du premier moteur immobile, mais cette attraction, de sa part, est toujours purement passive, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, c'est l'amour dont

(1) *Banquet*, 201 B.

(2) On n'aime que ce qui vous manque, dira Platon dans le *Banquet* (200 E), mais rien ne manque aux dieux.

(3) Cfr *Banquet*, 204 E.

on l'aime, et non dont il aimerait, qui fait graviter vers lui toute l'échelle des êtres.

Avec Plotin, la philosophie se retrempe dans ses origines religieuses, au point de s'y résorber. C'est dire que la doctrine de l'Eros n'est plus pour lui, comme pour Platon, une doctrine parmi d'autres, et surtout que son rôle central ne tient plus, comme chez Aristote, à une transposition cosmologique : elle occupe toute la place parce que toute la philosophie n'est plus qu'une voie de salut.

Toutefois un renversement semble s'opérer, en ce sens qu'au mouvement uniquement ascendant de l'Eros, chez Platon comme chez Aristote, Plotin, sous l'influence de l'alexandrinisme, ajoute maintenant un processus de descente du divin à la matière. Le but cherché semble bien être d'estomper le dualisme antérieur. Sans aucun doute, nous avons affaire ici à un élément nouveau, dont on peut même se demander si l'origine première, par Philon, ne serait pas juive.

Y aurait-il donc, grâce à cela, quelque possibilité de réconcilier avec l'Agapè cet Eros qu'on a vu, jusqu'à présent, s'y opposer trait pour trait ? Bien des esprits, à cette époque et depuis, ont pu le croire, mais M. Nygren ne leur laisse nulle issue : 1° la descente de Dieu au monde n'est pour rien, chez Plotin, dans le salut du monde ; c'est uniquement sa venue à l'existence qu'elle explique. Il n'y a toujours, dans ce schéma, d'union à Dieu que par l'Eros, qui va toujours de l'homme à Dieu ;

2° ce langage qui parle de « descente » ne doit pas donner le change ; ce n'est pas le divin lui-même qui descend, mais seulement l'échelle des êtres qui en découle ;

3° en effet, dans la mesure où cette descente est réelle, elle n'est aucunement une « incarnation » mais une chute, — non le résultat d'une bonté condescendante, mais celui d'une incapacité à garder l'élévation originelle que l'Eros devra reconquérir.

Enfin, si même il est vrai qu'en un endroit (1) Plotin parle de l'Un en l'identifiant avec l'Eros, aucun parallèle ne peut s'établir entre ce texte et le « Dieu est Agapè » de saint Jean, car cette expression, pour Plotin, signifie simplement que l'Un n'a pas d'autre fin que soi-même ; il est *ἔρως αὑτοῦ* en ce sens qu'étant le seul digne objet de désirs il n'a, de fait, plus rien à désirer.

* * *

Parvenus à ce point, plus n'est besoin de longues dissertations pour mettre en lumière l'antithèse complète de l'*ἀγάπη* et de l'*ἔρως*, au moment même où les conformités extérieures prêtent aux plus subtiles confusions :

Eros est désir de son propre bien,	Agapè don de soi ;
Eros est effort de l'homme pour s'élever,	Agapè vient d'en-haut ;
Eros est la voie de l'homme vers Dieu,	Agapè la voie de Dieu vers l'homme ;
Eros est une réussite de l'homme, un salut que l'homme poursuit,	Agapè est un don gratuit, le salut opéré par l'amour divin ;
Eros est un amour égocentrique, une forme d'affirmation de soi, du genre le plus élevé, le plus sublime,	Agapè est un amour désintéressé, « ne cherche pas le sien », et se dépense gratuitement ;
Eros cherche à gagner sa vie, une vie divine, immortelle,	Agapè vit de la vie de Dieu, et par conséquent ose se perdre ;
Eros est une volonté d'avoir et de posséder, reposant	Agapè donne et dépense gratuitement, car elle repose

(1) *VIe Ennéade*, VI, 15.

sur le sentiment d'un besoin,	sur la richesse et la plénitude propres à Dieu ;
Eros est d'abord amour humain, et Dieu en est l'objet,	Agapè est d'abord amour divin, car Dieu est amour ;
Eros, quand on l'applique à Dieu, est conçu d'après l'amour humain,	Agapè, quand elle apparaît dans l'homme, reçoit sa forme de l'amour propre à Dieu ;
Eros est déterminé par la qualité de l'objet, sa beauté et sa valeur, et il en dépend ; il n'est donc pas spontané, mais « causé », et appelé par la valeur de son objet,	Agapè est souveraine et indépendante de son objet, elle se répand « sur les méchants et sur les bons » ; elle est donc spontanée, « sans cause », et s'étend à ceux qui n'en sont pas dignes ;
Eros reconnaît une valeur dans son objet, et l'aime en conséquence,	Agapè aime, et crée la valeur dans son objet.

A ce tableau magistral, que nous traduisons littéralement du livre de M. Nygren (1), nous n'ajouterons que quelques remarques qui le complètent.

Autant le mysticisme, entendu comme une élévation de l'homme à Dieu par ses propres moyens (2), est naturel à l'Eros, autant l'idée d'une révélation l'est à l'Agapè. De même pour la justification par les œuvres dont l'homme est l'auteur, et pour la justification par la foi, — la valeur intrinsèque donnée à l'âme humaine, et l'affirmation de sa déchéance (3), — le motif de l'amour de Dieu chez l'hom-

(1) Chapitre VII, par. 2.

(2) Sur l'application de cette définition à tout mysticisme, et particulièrement aux mystiques chrétiens, bien des réserves, et plus que des réserves, seraient à faire, que nous pouvons seulement indiquer.

(3) On comprendra, sans qu'il faille s'y étendre, quel jugement porte M. Nygren sur la thèse de Harnack d'après laquelle « la valeur infinie de l'âme humaine » serait un des enseignements principaux de l'évangile

me (qui, dans la religion d'Eros, sera qu'il est aimable et qu'on n'a pas à le craindre, dans celle d'Agapè, qu'il nous a aimés, bien que nous eussions toutes raisons de le craindre); — enfin, d'un côté, nous aurons la croyance en une immortalité naturelle *à l'âme*, et, de l'autre, la foi en une résurrection *de tout l'être humain*, par une grâce de Dieu.

* * *

L'espace d'un article de revue ne nous permet pas de suivre M. Nygren dans la seconde partie, de beaucoup la plus volumineuse, de son livre. Il s'y est attaché à dessiner, tout au long de l'histoire chrétienne, les conflits, et surtout les confusions, entre l'Eros et l'Agapè dont nous l'avons vu éclairer l'irréductible divergence. Les interprétations qu'il donne successivement des plus célèbres théologies chrétiennes susciteraient d'ailleurs une telle masse d'objections ou, simplement, de questions que nous risquerions fort de nous éloigner du problème central auquel nous nous sommes tenus jusqu'à présent et qui fait l'intérêt primordial de cette œuvre.

Nous espérons que cet exposé aura suffisamment fait ressortir les grands traits de l'intuition, si neuve, de M. Nygren et du développement qu'il en a tiré, pour que, malgré toutes les lacunes de notre travail, la grandeur et la pureté des lignes de son système y transparaissent.

Si nous voulions le critiquer, notre embarras ne serait pas moindre que notre présomption. Aussi, notre dessein principal n'étant que de renseigner les lecteurs d'*Irénikon* sur un mouvement de pensée protestante encore peu connu, nous bornerons-nous plutôt à en préciser le sens et, peut-être, à en noter les limites ; tout au plus nous demanderons-nous ensuite si cette pensée ne pourrait pas être appelée à les dépasser selon ses propres lignes.

Remarquons-le tout d'abord, dans le cadre d'une étude

historique, dont le souci d'objectivité est d'ailleurs scrupuleux, la construction de M. Nygren apparaît indubitablement comme une des plus parfaites illustrations que le protestantisme ait jamais offertes de son principe initial : que Dieu est l'unique auteur du salut. Rien qui puisse pousser aussi loin les exigences du *sola gratia* luthérien.

Mais aussi, et quand même l'aspect polémique n'y serait aucunement atténué, on ne peut manquer d'être frappé par l'effort de cette synthèse pour faire saillir les virtualités les plus positives de ce principe. S'il y a jamais eu un protestantisme qui, d'intention au moins, ait voulu n'être négatif que dans la stricte mesure où la pureté de ses affirmations chrétiennes l'exigerait, c'est assurément celui de M. Nygren. Le simple fait de chercher dans l'amour de Dieu le centre du christianisme, et de montrer avec une telle insistance comment il est dans la nature de cet amour de se répandre dans le cœur de ceux qui en sont les objets, suffit à donner au *sola gratia* luthérien une tout autre résonnance que celle de bien des controverses du passé, voire du présent. Ce juridisme forcené de certaines conceptions protestantes de la grâce, avec tout ce qui s'ensuit : clivage entre salut et sanctification, pardon et vie nouvelle, tombe de lui-même.

Une fois vu que la grâce de Dieu à l'homme est précisément l'Agapè, on ne risque plus de croire que, pour rester gratuite, cette grâce devrait demeurer extérieure à ceux qui en sont les objets, ne rien changer en eux. Au contraire, plus l'amour de Dieu sera grâce et plus effectivement Dieu donnera ce qui est sien à ceux qu'il aime quoique indignes.

Le parallélisme entre la théologie de Bonn et celle de Lund accuse ici les différences : des deux côtés le souci de sauvegarder la souveraineté divine est à son comble, souci des plus bibliques, nul ne le contestera ; mais si l'on aboutissait de là, chez Barth, à une dépréciation, très peu biblique, de l'œuvre de Dieu en l'homme, on aboutit, chez Nygren,

à un salut effectif, et non simplement « déclaratif ». Que la créature déchue, soit sauvée de sa déchéance et adoptée par Dieu, non seulement *in verbo* mais *in re*, ne risque plus de paraître offusquer l'unique gloire divine, dès l'instant qu'on a si bien compris que cette gloire est de donner, de se donner totalement.

Cependant, avouons-le, la logique impérieuse, la cohérence parfaite de cette synthèse du christianisme, qui la rendent si séduisante pour l'esprit, se payent par je ne sais quelle rigueur inhumaine. On n'échappe pas à l'impression que la pure beauté de ce schème n'a pas été obtenue sans quelque raréfaction de l'atmosphère où l'humanité du christianisme s'évapore ou bien se fige.

En même temps, que les exigences de ce développement, harmonieux mais unilinéaire, aboutissent à corriger, ou tout au moins à critiquer certaines données irrécusables du Nouveau Testament, n'est pas sans inquiéter quelque peu. Il est toujours bien délicat, pour ne pas dire plus, d'imposer comme un canon doctrinal à toute l'Écriture une théorie qui repose sur un élément de celle-ci, arbitrairement mis hors de pair, quand même cette théorie paraîtrait, dans ce cas privilégié, en avoir épousé tous les contours. Or, si l'Agapè, telle que M. Nygren la conçoit finalement, semble logifier à merveille tout le paulinisme, dans une vue d'ensemble dont l'unité n'a d'égale que la souplesse, on a remarqué au passage que la théologie johannique, quoique en un sens elle parachève cette notion de l'Agapè, ne s'y adapte pas sans de fâcheux grincements.

Néanmoins, nous ne pensons nullement, quant à nous, que ces failles puissent provenir d'une exagération dans le contraste Eros-Agapè, et encore moins, s'il est possible, qu'on doive, pour y pallier, effriter les arêtes de l'un ou de l'autre. Le plus bel éloge que nous croyions au contraire devoir être fait à la pensée de M. Nygren est qu'elle possède en elle-même presque tous les éléments requis pour dé-

passer certaines bornes malheureuses où elle semble avoir buté. Un développement d'une logique peut-être moins évidente, plus subtile, mais aussi plus vitale aurait pu, sans doute, s'affranchir de ces limitations auxquelles une épure aussi éblouissante de netteté se trouvait presque fatalement contrainte.

Essayons de serrer le problème de plus près. Dans le johannisme, nous dit M. Nygren, l'Agapè divine nous dévoile toute sa plénitude, par cette affirmation que « Dieu est Agapè », c'est-à-dire qu'elle n'est pas simplement sa manière d'être à l'égard des hommes, mais son essence. Cependant, ajoute-t-il, dans ce fait que l'objet éternel qu'il faut à cet amour éternel n'est, et ne peut être, que le Fils gît cet écueil : puisque le Fils est souverainement aimable, comment l'Agapè gardera-t-elle sa souveraine liberté, sa spontanéité de source jaillissante, que rien ne suscite que son propre élan ?

La question, disons-le franchement, nous semble un faux-problème ; elle ne peut se poser qu'en raison d'un approfondissement encore insuffisant de la notion d'Agapè, lequel d'ailleurs, selon une ligne justement indiquée par M. Nygren dès le début, n'aurait pu être poussé plus loin sans un approfondissement corrélatif de la doctrine chrétienne de Dieu, plus précisément ici de la doctrine trinitaire.

Car la difficulté qu'on signale ne peut exister qu'autant qu'on imagine le Fils comme une espèce de *δεύτερος Θεός* indépendant du Père par son origine. Mais qu'on prolonge seulement *in sinu Patris* les lignes mêmes selon lesquelles on a suivi le déploiement de l'Agapè *ad extra*, et l'aporie s'évanouira. Qu'est donc le Fils, en effet, sinon le *Μονογενής*, le *Υἱὸς ἀγαπητός* où s'exprime éternellement, dans la perfection d'une expression unique, la réalité de ce don infini que l'infini seul peut donner en se donnant lui-même ? A cette vision du Fils, comme Image expressive de tout l'être infiniment paternel dans la communication qui tou-

jours totale ne le diminue en rien, se joindrait inséparablement celle du Saint-Esprit, comme ce Don, — don du Père par le Fils, don de pouvoir donner comme le Père seul qui lui donne en est capable.

Alors, l'extension aux hommes de l'Agapè divine se comprendrait comme l'effet et le but, tout ensemble, de notre incorporation au Fils « né d'une femme », selon un thème essentiellement paulinien qu'on s'étonne de ne pas voir apparaître dans le livre de M. Nygren, et la communication à ces mêmes hommes de l'Agapè dont ils aimeront ainsi qu'ils sont aimés, comme le fruit de l'Esprit répandu dans leurs cœurs.

Et du coup une autre difficulté disparaîtrait : celle de cette étrange impossibilité d'un amour de l'homme pour Dieu (1).

Il convient ici de procéder par étapes, car la question est des plus épineuses, et l'on doit se défier autant des oppositions factices que des confusions illusoires. Le premier point qui doit être éclairci est que la difficulté, si elle était réelle, devrait atteindre aussi bien l'amour de l'homme pour l'homme, que son amour pour Dieu. En effet, ce qui peut être jugé inouï, c'est que l'homme ait en lui l'Agapè, puisque en tant que don de soi total elle suppose une possession de soi qui ne peut être attribuée qu'à un être infini, comme Dieu seul l'est. M. Nygren a certainement raison de penser que pour être capable d'aimer Dieu comme Dieu l'aime, l'homme devrait être devenu en quelque manière son égal. Mais comment ne voit-il pas que la même chose s'applique à un amour du prochain tel que celui que Dieu a pour lui ? Lui-même nous a trop bien montré que ce qui spécifie l'Aga-

(1) En parlant de la sorte, nous ne prétendons aucunement méconnaître le bien-fondé de la remarque, si justement soulignée par M. Nygren, que saint Paul définit toujours l'attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu par *la foi*, car c'est elle seule évidemment qui peut permettre à l'homme d'avoir *en lui* l'Agapè qui n'est pas *de lui*.

pè n'est pas la valeur de son objet mais sa propre valeur intrinsèque, pour que nous puissions l'oublier. Or, en fait, M. Nygren ne doute pas plus que nous qu'il y ait, selon les écrits pauliniens, la possibilité effective d'un amour du prochain semblable à l'amour que Dieu a pour lui, mis dans le cœur de l'homme. Par conséquent le don que l'amour de Dieu nous fait étant bien d'aimer divinement, même dans le simple cas du prochain, qu'il faille aimer divinement pour aimer Dieu comme il nous aime ne saurait plus rendre cet amour impossible.

Il est bien vrai qu'ici la réponse semble toute formulée : pour que l'amour divin répandu dans nos cœurs nous permît d'aimer Dieu à proprement parler, il faudrait que Dieu s'aimât lui-même ; mais n'avons-nous pas appris, justement, que tout amour de soi est la négation pure et simple de l'Agapè ? Ici encore, nous devons avouer que quelque irréfutable qu'elle semble l'aporie n'est, à nos yeux, pas autre chose qu'un faux-problème. Cette opposition du « toi » et du « moi » n'a plus aucune valeur dès qu'il s'agit du Dieu Trinité : dès que le sens de cette phrase « Dieu est Amour » s'est explicité dans le Don infini d'un Donateur infini à un infiniment Aimé, lesquels ne peuvent être qu'un seul Infini, comment la question se poserait-elle encore ?

Si l'on veut une image pour soutenir l'abstraction inévitable de cette métaphysique de l'amour, nous dirons que l'Agapè ne revient pas à son origine, comme M. Nygren en a vu la possibilité qu'il a rejetée à bon droit, par suite d'un demi-tour, d'un arrêt dans l'essor qui retomberait sur lui-même, mais au contraire grâce à une expansion illimitée, toujours dans le même sens ; sans jamais s'être infléchie, au terme, c'est-à-dire au delà de tout, elle rejoint bien le point de départ, mais précisément parce que l'un et l'autre sont l'infini, l'infini nécessairement unique, « Dieu par qui et pour qui sont toutes choses ».

* * *

Pour conclure, nous dirons donc que la synthèse de M. Nygren, et surtout le contraste, qu'il a su faire ressortir si nettement et si vigoureusement, entre l'Agapè et l'Eros, nous apparaissent comme une des plus heureuses mises en valeur de la nouveauté absolue qui distingue la religion chrétienne, don de Dieu, de toutes les religions humaines, œuvres de l'homme. S'il y a peut-être quelque simplisme dans certaines de ses conclusions, un peu précipitées, nous espérons que cette esquisse aura montré au moins la fécondité de ses principes ; possédant en eux-mêmes de quoi dépasser les arrêts trop prompts du développement, ces principes nous paraissent suffir, pour l'essentiel, à sa critique. Peu d'éloges pourraient être plus honorables que ces réserves, par conséquent.

En un mot, M. Nygren, au milieu d'une théologie protestante naturaliste, confondant le créateur et la créature, à côté d'un essai de surnaturalisme, aboutissant à rendre impossible tout rapport réel de l'un avec l'autre, a eu ce mérite difficilement estimable de redécouvrir, dans le christianisme primitif, l'irruption du Dieu infini, par son amour tout de liberté et de générosité, au milieu d'un monde fini, jusque là claquemuré sur lui-même. Les seules limitations qui subsistent dans le tableau qu'il nous en a fait tiennent non pas, comme on a pu le lui reprocher, à un radicalisme outré de sa conception, mais plutôt à un déploiement encore trop timide. Cet infini de l'Agapè divine, échappant à tous nos calculs, à tous nos cadres de pensée, M. Nygren l'a « senti » comme peu de théologiens. Il ne lui a manqué peut-être que de parvenir à expliciter cette intuition selon une dialectique *sui generis ;* les limites de son si bel ouvrage tiennent toutes, ou presque toutes, à l'emploi d'une logique, certes inflexible, mais dont l'inflexibilité est à base d'ex-

clusions qui n'appartiennent elles-mêmes qu'au monde d'Eros (1).

(A suivre). LOUIS BOUYER.

(1) A cet égard il serait intéressant de rapprocher des analyses de M. Nygren celles, en apparence, en apparence seulement, très éloignées, que M. Gilson a poursuivies dans son *Esprit de la philosophie médiévale*. Comme M. Nygren a mis en lumière la spécificité de l'Agapè chrétienne, M. Gilson a montré comment le Dieu chrétien se distingue radicalement, *par son infinitude*, de toutes les conceptions préchrétiennes, jusque dans les philosophies « baptisées » qui en ont le plus fait usage. Ces deux voies d'approche vers la véritable essence du christianisme pourraient s'apporter des éclaircissements mutuels d'une importance considérable. En particulier, sans qu'Agapè dût rien céder à Eros, peut-être la sévérité de certains jugements portés dans la seconde partie (dont nous n'avons pu parler, et qui est, de beaucoup, la plus discutable) par M. Nygren en acquerrait-elle des nuances qui lui font parfois un peu trop défaut.

Anglicans et Orthodoxes.

La faculté de théologie d'Athènes et les Ordres anglicans.

On sait la brûlante actualité que revêt, à l'heure présente, dans les relations anglo-orthodoxes la question des Ordinations anglicanes. Tout dernièrement le Saint Synode de l'Église de Grèce, instamment prié par Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry de prendre position en cette matière, rendait publique son opinion (1). Elle mérite d'être relevée, car elle représente une attitude non encore adoptée jusqu'ici par les Églises orientales. Qu'on veuille bien se souvenir qu'en 1922 l'Église de Constantinople prenait l'initiative de reconnaître la validité des Ordinations anglicanes et, faisant part de sa décision aux Églises Sœurs, les invitait à se prononcer, elles aussi, sur la question. Jérusalem et Chypre suivirent, en 1923, l'exemple de la Grande Église. En décembre 1930, alors que le patriarche Meletios Metaxakis présidait aux destinées de l'Église de saint Marc, le Synode d'Alexandrie opinait dans le même sens. Plus récemment enfin, en 1936, après le séjour à Bucarest d'une commission de théologiens anglicans (1935), le Synode de l'Église roumaine adoptait une position analogue.

Quelle était la portée exacte de ces différents actes au point de vue dogmatique et canonique ? Leur teneur ne la précise pas, car elle s'abstient de rappeler les principes théologiques sur lesquels ces reconnaissances reposent. La récente réponse du Synode hellénique a le grand mérite

(1) Cfr *Irénikon*, 17 (1940), p. 99.

de ne point permettre d'interprétation équivoque. Elle commence, en effet, par remarquer que semblable décision n'est pas de la compétence d'une Église locale mais relève de l'accord de toute l'Église orthodoxe ; elle note ensuite que l'étude préparatoire qui devrait en être faite revient au Synode de la hiérarchie grecque et excède sa propre autorité. Pourtant, à titre provisoire, se basant sur l'opinion unanime de la Faculté de Théologie d'Athènes, le Saint Synode a cru pouvoir décider « qu'en cas de passage d'un clerc anglican à l'Orthodoxie, il pourrait être reçu sans réordination, par l'application du principe de l'économie ».

Avant de trancher le difficile problème posé par l'insistance des anglicans, l'archevêque d'Athènes et les prélats de son Synode avaient, à bon droit, tenu à s'entourer des avis autorisés des théologiens de l'Université. Leurs opinions furent publiées dans l'organe officiel de l'Église de Grèce et réunies en un fascicule séparé (1). Si la conclusion des doctes théologiens fut unanime, l'exposé de leurs thèses respectives est d'un grand intérêt. La diversité des réactions du monde orthodoxe en face des tentatives de réunion de l'anglicanisme s'y fait jour ; l'ensemble des arguments d'ordre dogmatique, historique et canonique, qui étayent les opinions d'un chacun, constitue un incontestable enrichissement pour la science théologique. Nous voudrions donner ici un aperçu des différents points de vue, en laissant surtout parler leurs auteurs. Notre but n'est nullement de juger, il est de décrire et de rendre compte des réactions d'un milieu de haute intellectualité théologique orthodoxe devant le problème soulevé par les Ordinations anglicanes. On ne s'étonnera donc point de trouver seulement dans ces pages l'aspect orthodoxe de cette question (2).

(1) *Τὸ Κῦρος τῶν Ἀγγλικανικῶν Χειροτονιῶν*, extrait d'*Ekklêsia*, XVII, 1939. Athènes 1939, 132 p.

(2) Nous ne pouvons faire ici l'histoire des Ordinations anglicanes du point de vue catholique, mais nous tenons pourtant à rappeler la position de l'Église.

* * *

Le professeur Hamilcar Alivisatos enseigne le droit canonique et la pastorale à l'Université d'Athènes. Depuis de longues années les problèmes unionistes ont trouvé en lui un champion. En 1918 déjà, il accompagnait Mgr Meletios Metaxakis, alors archevêque d'Athènes, dans son périple à travers les pays anglo-saxons ; l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos était le troisième participant de ce voyage. Il prit part aux échanges de vue qui intervinrent entre les trois orthodoxes et les théologiens d'Amérique et

a) Elle fut constante. Dès le règne de Marie Tudor (1553-1558) le cardinal Pole, agissant en vertu des pouvoirs que lui avait conférés Jules III, imposait la réordination de ceux qui avaient reçu les Ordres d'après l'Ordinal d'Édouard VI. Ses décisions furent spécialement ratifiées par Paul IV. Dans la suite, par deux fois, en 1685 et en 1704, l'examen de la question fut repris en cour de Rome et l'obligation de réordonner les clercs anglicans qui passaient au catholicisme fut maintenue. En 1896, la bulle *Apostolicae Curae* de Léon XIII confirma à nouveau cette attitude.

b) Ce document précise que le jugement du Saint-Siège ne fut d'aucune manière basé sur l'absence de la tradition des instruments dans l'Ordinal anglican ou sur le caractère douteux de la consécration de l'archevêque Parker, mais uniquement et entièrement sur l'insuffisance de la forme employée dans les Ordinations. La bulle rappelle que les sacrements de la Loi nouvelle, étant des signes sensibles et efficaces de la grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification, contenue dans l'ensemble du rite sacramentel, est spécialement exprimée par la forme du sacrement, c'est-à-dire par les paroles qui déterminent sa matière. Ce point est plus impérieusement requis encore pour le sacrement de l'Ordre, où la matière qui est l'imposition des mains, est identique à celle du sacrement de confirmation. Or, dans l'Ordinal anglican, la forme qui doit signifier le sacerdoce et qui est : « Reçois le Saint-Esprit », n'exprime certainement pas « le saint ordre du sacerdoce, ni sa grâce et sa puissance, qui est principalement celle de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Christ Notre-Seigneur (Conc. de Trente, Sess. XXIII, can. 1), dans ce sacrifice qui n'est pas la simple commémoration du sacrifice offert sur la croix ».

Pour un exposé complet de la question nous renverrions volontiers à Sydney F. Smith, *Ordinations anglicanes*, dans Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.

d'Angleterre. Dans la suite, c'est à lui que fut souvent confiée la représentation de son Église aux congrès du mouvement panchrétien. Sans porter atteinte à l'intégrité de ses positions théologiques, on peut dire que les Ordres anglicans trouvèrent en lui un avocat et que le Rapport qu'il adresse au Saint Synode présente un peu l'aspect d'un plaidoyer.

Celui-ci s'ouvre par une analyse de la position anglicane. S'il n'y a aucune hésitation parmi les théologiens anglicans relativement à la validité de leurs Ordres, à quoi faut-il attribuer leur empressement à en agiter la question ? C'est dans la politique unioniste de l'Église d'Angleterre qu'il faut en rechercher le motit. Dans le mouvement œcuménique, cette Église occupe une place prééminente. Le caractère épiscopalien qu'elle a gardé lui assure un prestige particulier auprès des confessions protestantes, qui en sont privées et qui témoignent du désir de le restaurer. En face des Églises où le caractère traditionnel a imprescriptiblement sauvegardé l'épiscopat, la reconnaissance de ses Ordres est un élément de rapprochement plus intime et une possibilité de collaborer plus efficacement à l'œuvre de l'union. Il va sans dire, remarque ici M. Alivisatos, que reconnaissance des Ordinations n'implique nullement et n'entraîne pas l'intercommunion et l'union immédiate. Ce n'est pas, en effet, la validité de l'Ordination qui fait l'objet de la reconnaissance. Les Ordres anglicans ne sont pas *ἔγκυροι*, mais *ἰσχυραί*, ainsi qu'il sera démontré ultérieurement, et la conclusion posée par Androutsos (1) est reprise : « Reconnaître les Ordres anglicans, du point de vue orthodoxe, signifie seulement ceci : recevoir, par économie, sans réordination, les clercs anglicans qui passent à l'Orthodoxie, comme le fit autrefois et comme le fait à présent l'Église orthodoxe, pour beaucoup d'hérétiques ».

De la partie historique du Mémoire il y a assez peu à

(1) *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου*, 2e éd., Athènes 1930, pp. 307-308.

retenir. C'est plus une histoire des relations anglo-orthodoxes qu'un exposé positif sur la discipline antérieure en matière de réordination. Si le nom de Palmer est mentionné et les contacts qu'il eut avec les hiérarchies grecque et russe sont quelque peu détaillés, le double refus auquel il se heurta, à Athènes et à Moscou, de voir reconnaître ses Ordres est passé sous silence. La position catholique et la bulle *Apostolicae Curae* sont signalées, lorsqu'il est parlé des positions respectives des différentes Églises en face des Ordinations, mais, disons-le, ce point n'est pas développé d'une manière très compréhensive.

Abordons ensuite avec notre Auteur L'EXAMEN DOGMATIQUE de la question. Nous trouverons d'abord l'affirmation, présentement commune aux théologiens d'Athènes, que l'époque moderne, qui fut pour la pensée orthodoxe une période de stagnation profonde, ne lui a rien apporté qui fût pur de tout alliage latin ou protestant. C'est par delà, à l'époque patristique, qu'il faudra chercher une expression authentique des doctrines théologiques de l'Orthodoxie.

Cette recherche nous fournira les trois éléments principaux qui devront être examinés pour discerner de la validité d'un sacrement : *a*) la collation d'une grâce invisible, par des signes ou des choses sensibles, indépendamment de la dignité du célébrant, grâce qui agit positivement ou négativement selon la foi et la dignité morale de celui qui reçoit le sacrement ; *b*) l'institution des sacrements, immédiate par le Sauveur ou médiate par les Apôtres ; *c*) la célébration des sacrements par l'Église, par l'organe de ministres canoniquement établis et sur la base de conditions indispensables. Conformément à cela, pour qu'un sacrement existe réellement, il faut qu'il s'appuie d'abord sur des éléments extérieurs, qui sont des actions externes (usages d'objets matériels et imposition des mains), et des paroles, ensuite sur la foi de l'Église en premier lieu et secondairement sur celle des sujets qui le reçoivent ; la grâce divine est conférée par

ces éléments sensibles, agissant proportionnellement à la nature du sacrement et donnant les charismes de l'Esprit-Saint. Seuls les rites institués par le Christ possèdent cette puissance, parce que Lui seul avait le pouvoir d'instituer des sacrements, porteurs de la grâce ; n'est-ce pas par Lui seul que l'Esprit-Saint est envoyé et agit ? C'est pourquoi la foi du ministre n'est pas indispensable à la collation du sacrement ; la foi de l'Église suffit. C'est sur elle que repose son action positive (bénédiction, communication de la grâce) ou négative (condamnation).

Peuvent administrer les sacrements ceux-là seuls qui ont été ordonnés dans ce but ; cela est évident, du fait que le Seigneur n'a pas établi tous les hommes dispensateurs des sacrements, mais seulement les Apôtres et leurs successeurs. C'est en ce point que l'importance de la succession apostolique, pour assurer la légitimité et la validité des sacrements, trouve son explication. Pourtant, il ne faut pas confondre l'action de l'Église et celle de ses instruments ; les ministres, instruments de l'Église, n'ont ni fait ni institué eux-mêmes les sacrements, mais c'est la grâce de Dieu qui agit dans l'Église par ces instruments. Conséquemment, la grâce donnée dans et par le sacrement, n'est pas la propriété du célébrant et celui-ci ne possède pas un droit incontrôlable pour répartir ou refuser la grâce du sacrement. Ce droit appartient à Dieu et est concédé à l'Église ; elle en use, par l'organe de ses ministres, pour les différentes nécessités spirituelles et sur la base de conditions déterminées. C'est pourquoi les ministres de l'Église sont considérés et sont de fait de simples dispensateurs des sacrements et ceux-ci, sans leurs conditions nécessaires, parmi lesquelles l'intention de l'Église et non simplement celle du célébrant, sont regardés comme invalides et inexistants.

L'Ordre réalise ces éléments essentiels : il fut institué par le Seigneur, qui donna l'Esprit-Saint aux seuls Apôtres et les envoya enseigner et administrer les sacrements. Eux-

mêmes transmirent la grâce à ceux qu'ils établirent comme leurs successeurs par une prière jointe à l'imposition des mains. L'Ordination, *χειροτονία*, possède les signes sensibles de l'imposition des mains et de la prière, qui correspondent à l'intention et à la croyance de l'Église, afin que par eux soit conférée à l'ordinand la grâce qui le rend capable d'enseigner, de célébrer et de régir.

Ces principes une fois posés, M. Alivisatos entreprend de contrôler sur leur base l'enseignement de l'Église anglicane. D'une manière générale sa doctrine lui paraît *ὑπερορθοδοξώτατα*. Il en trouve les affirmations dans le *Prayer Book* : « Qu'entends-tu par ce mot sacrement ? J'entends quelque signe visible et extérieur d'une grâce intérieure et spirituelle qui nous est conférée, signe institué par le Christ lui-même comme un moyen par lequel nous obtenons la grâce et comme un gage nous le certifiant ». L'article XXV en apporte une autre démonstration : « Les sacrements institués par le Christ ne sont pas seulement des symboles et des signes de la confession des chrétiens, ils sont plutôt des témoins sûrs et certains et des signes efficaces de la grâce et de la bonne volonté de Dieu envers nous, par lesquels Il opère visiblement en nous, et non seulement Il vivifie, mais encore fortifie et confirme la foi en Lui... Les sacrements ont été institués par le Christ... pour que nous en usions comme il convient. Et ce n'est qu'en ceux qui les reçoivent dignement qu'ils produisent un effet salutaire ; mais ceux qui les reçoivent indignement achètent leur damnation, comme le dit saint Paul » (1). C'est dans le *Prayer Book* encore qu'il faut chercher ce qui a trait au sacrement de l'Ordre et à ses trois degrés ; tous les éléments sacramentels apparaîtront ainsi dans la doctrine officielle de l'Église anglicane et dans sa discipline. L'article XXIII apportera aussi quelque

(1) Traduit d'après H. A. Moreton, *La Réforme Anglicane au XVI[e] siècle*, Paris, 1930, p. 284.

lumière. C'est sur la base de ces textes que l'Ordre est considéré comme un sacrement, malgré qu'on insiste davantage sur les deux sacrements principaux.

Après avoir cité les Livres symboliques de l'Église, on trouvera dans l'enseignement des théologiens une autre conformité avec la doctrine orthodoxe. Le Mémoire en appelle à Gore, Masson, Headlam. Puis ce sont les témoignages officiels et récents de l'Église qui appuient la thèse. L'article XII des *Terms of Intercommunion* approuvés par la Conférence de Lambeth (1920) résume dans un sens orthodoxe l'enseignement ci-dessus esquissé. Cette même conférence proclame comme condition *sine qua non* pour l'union des Églises, « un sacerdoce reconnu par chacune des fractions de l'Église, possédant, non seulement l'appel intérieur de l'Esprit-Saint, mais la mission reçue du Christ et l'autorité de tout le corps de l'Église » (1). Et elle ajoute : « Le sacerdoce en vue de la parole de Dieu et des sacrements s'appuie sur le commandement divin donné à l'Église et il fut, depuis l'âge apostolique, un élément indispensable de sa vie organique. Le sacerdoce représente dans l'Église, au nom et par l'autorité du Seigneur qui est la tête de l'Église, le pouvoir et l'action qui lui appartiennent. C'est le sacerdoce de l'Église et non pas de quelques-uns de ses membres. Personne n'a le droit de se proclamer clerc. Il faut qu'il soit établi tel par l'Église et par les représentants de l'Église qui sont compétents en la matière. L'appel intérieur du Saint-Esprit ne suffit pas, il faut en outre un appel extérieur et visible et le mandat de l'Église. Conformément à la discipline apostolique et à celle de l'ancienne Église, ce mandat est donné par l'Ordination, dans la prière et l'imposition de ces mains auxquelles est donné le pouvoir d'ordonner. Nous croyons qu'avec le mandat est donné au clerc par l'Esprit-Saint, en harmonie avec la prière et la foi, la

(1) *Lambeth Conference*, 1920, p. 28.

grâce divine, indispensable à l'accomplissement des directives du mandat » (1). Citons encore la réponse du Bishop Headlam au patriarche Meletios, lors des rencontres anglo-orthodoxes de Lambeth en 1930 : « Si le caractère essentiel du sacrement réside dans le fait que le signe extérieur signifie la grâce invisible donnée, l'Ordre est sûrement un sacrement » (2). Pas un document, conclut notre Auteur, ne pourrait être apporté, qui puisse convaincre que la doctrine de l'Église anglicane n'est pas conforme à celle de l'Orthodoxie. Les récentes rencontres de Bucarest ont permis aux anglicans de préciser encore leurs positions sur ce point et on sait qu'elles ont abouti à la reconnaissance des Ordinations par l'Église de Roumanie.

Avant de mettre un terme à l'analyse du point de vue dogmatique, M. Alivisatos confirme sa manière de voir en invoquant l'opinion des autres théologiens orthodoxes qui se sont occupés de la question. Oserions-nous dire qu'ici aussi il passe un peu vite ? Androutsos, Chrysostome Papadopoulos, Ambrazis, Damalas, Dyovouniotis, Komninos se prononcent en faveur d'une reconnaissance par économie. Certains, Androutsos (3), Dyovouniotis (4), émirent le vœu qu'avant qu'il soit procédé à cette reconnaissance, l'Église d'Angleterre précise davantage sa croyance ; ces précisions, remarque notre Mémoire, ont été données au cours des Conférences de Lambeth en 1920 et en 1930. Remarquons qu'Androutsos (5) repousse le point de vue mis en avant par la bulle *Apostolicae Curae* du fait de l'absence dans l'Ordinal de toute mention de la grâce et du pouvoir d'offrir le sacri-

(1) Dans HEADLAM, *The Church of England*, p. 127.

(2) *Report of the Joint Commission*, p. 60.

(3) *Tò Κῦρος τῶν 'Αγγλίκανικῶν Χειροτονιῶν*, Constantinople 1903, p. 82, 83.

(4) Discours Rectoral de 1932, *Περὶ τῆς 'Ενώσεως τῆς 'Αγγλικῆς 'Ε κκλησίας μετὰ τῆς 'Ορθοδόξου καὶ τοῦ Κύρους τῶν 'Αγγλικανικῶν Χειροτονιῶν*, p. 12.

(5) *Op. cit.*, p. 25.

fice divin ; pour le théologien grec, la nécessité de cette précision ne peut revendiquer en sa faveur ni le témoignage de l'Écriture, ni celui de la pratique de l'Église, particulièrement de l'Église orientale.

La conclusion de cet examen est que, du point de vue doctrinal, les Ordinations anglicanes peuvent être rangées sur le même pied que celles des Églises latine et arménienne.

L'ASPECT CANONIQUE du problème repose sur la distinction qu'il faut poser entre les différentes Ordinations possibles. Outre l'Ordination foncièrement invalide conférée en contradiction des règles et des rites fondamentaux (telle serait l'Ordination par un laïc), deux sortes d'Ordinations peuvent exister. La première est valide, légitime, canonique, elle est appelée communément *ἔγκυρος χειροτονία*, l'autre est simplement *ἰσχυρά*, nous traduirions volontiers potentielle. L'Ordination valide est celle qui est conférée par l'évêque sur ses sujets, avec l'observation exacte de toutes les conditions préalables, ou sur des clercs d'autres éparchies avec les formalités requises dans ces circonstances. Que vienne à faire défaut l'observation d'une des règles prescrites, que par exemple, un évêque ordonne un clerc d'une autre éparchie sans l'autorisation de son Ordinaire, se posera aussitôt la question de la validité. L'Ordination revêtira le caractère d'invalidité, d'illégalité et d'anticanonicité ; dogmatiquement et canoniquement elle deviendra *ἰσχυρὰ χειροτονία*.

Celle-ci peut donc se définir : une Ordination invalide et considérée comme non avenue, mais qui a pourtant, par économie, d'après les éléments de sa structure dogmatique, la possibilité de n'être pas réitérée au moment où on le trouverait opportun. Pratiquement, un clerc qui aurait reçu une Ordination *ἰσχυρά* devrait rester dans le laïcat et ne verrait pas son caractère reconnu. Que si, en raison de quelque nécessité ecclésiastique ou de la bonne opinion qu'il a de lui, un évêque accepte de faire appel à ses services, il suffira que, par une disposition d'économie, l'Ordination

invalide soit reconnue. La différence apparaît nettement en cette éventualité entre l'action sacramentelle de l'Église et son action administrative ; la première s'exerce en prenant en considération les principes fondamentaux du sacrement de l'Ordre, la seconde les ignore et s'en tient à la stricte rigueur des lois.

Les canonistes sont unanimes à ranger sous cette dénomination d'Ordinations *ἰσχυραί*, non seulement les Ordinations citées plus haut à titre d'exemples, mais aussi celles conférées par des évêques déposés, des schismatiques ou des hérétiques et dans les Églises qui reconnaissent la valeur sacramentelle de l'Ordre, en conformité avec la doctrine orthodoxe, et qui ont conservé ininterrompue la succession apostolique, telles les Églises latine et arménienne.

« L'usage de l'économie en ces circonstances a la même signification, au jugement de l'autorité ecclésiastique compétente, que l'emploi par condescendance de celui qui a seulement été ordonné potentiellement, *ἰσχυρῶς*, en raison de la valeur (sous l'aspect dogmatique) que possède son Ordination. L'économie n'est donc pas la collation de la validité à une Ordination éventuellement invalide, puisque celle-là est précisément privée de valeur réelle et essentielle et n'est même pas potentielle ».

Dans l'ancienne Église, note M. Alivisatos, on en vint à la pratique la plus indulgente à l'égard des sacrements hors de l'Église. Pour le baptême lui-même, on se contenta de la foi préalable en la Sainte Trinité, et le baptême administré conséquemment, indépendamment des erreurs ou des contradictions de détail, était reconnu. Ainsi pour l'Ordre, l'Église regarde les conditions essentielles, indépendamment des défauts accidentels dans la doctrine ou dans le rituel de l'Ordination. La seule base sur laquelle l'Église orthodoxe puisse appuyer la reconnaissance par économie de l'Ordinanation et du sacerdoce des Églises hétérodoxes est d'abord la profession dans leur doctrine du caractère sacramentel

de l'Ordre et ensuite la conservation par une série ininterrompue de la succession apostolique et de l'enchaînement ecclésiastique manifesté par elle. Ces deux éléments sont les conditions *sine qua non* qui fournissent une base solide à la reconnaissance des Ordinations de ces Églises.

Conformément à cet aspect canonique de la question, les Ordinations de l'Église anglicane, placée par analogie parmi les Églises hérétiques ou schismatiques et organiquement séparée de notre Église, en raison des éléments du sacerdoce qui existent indubitablement dans sa croyance et dans son rituel, doivent être nécessairement reconnues, du point de vue canonique, comme *ἰσχυραὶ χειροτονίαι*. Conséquemment, le prêtre anglican qui entrerait dans notre Église ne serait pas réordonné, mais, s'il existe un réel besoin de ses services, il prendrait sa place dans l'organisation ecclésiastique et son ordination potentielle, *ἰσχυρά*, serait reconnue, par économie, comme bien faite.

La réordination d'un prêtre qui a reçu une Ordination *ἰσχυρά* est pour M. Alivisatos une faute comparable à celle que les anciens Conciles condamnaient si rigoureusement, lorsqu'ils interdisaient les rebaptisations. Naturellement, l'Église n'est jamais obligée de faire usage de l'économie à l'égard des sacrements administrés en dehors d'elle. Elle est libre de recevoir les prêtres venant d'une autre confession comme laïcs, si elle ne voit pas l'utilité d'employer leur sacerdoce ; mais elle ne pourrait pas réitérer leurs Ordinations.

Après ces développements, la conclusion du Mémoire ne sera pas inattendue : « Notre Église, invitée ainsi officiellement à reconnaître les Ordinations anglicanes, doit, en se basant sur les données historiques, sur la position dogmatique et canonique de la question du point de vue orthodoxe, sur la décision positive de la plupart des Églises autocéphales, sur les déclarations officielles et catégoriques des anglicans à propos de la nature du sacrement de l'Ordre, déclarations qui correspondent à la doctrine de notre Église,

sur la base enfin de l'opinion des principaux théologiens orthodoxes et anglicans, (notre Église doit) reconnaître ces Ordinations comme valides, dans ce sens que les Ordinations en vue desquelles l'Ordre a été conservé dans l'Église d'Angleterre, sont *ἰσχυραί*, comme celles des Églises latine, vieille-catholique et arménienne. Il convient en outre de prendre cette décision, pour que, dans des circonstances éventuelles, la réordination de clercs anglicans soit évitée, réordination qui s'écarterait de la solidarité chrétienne bien comprise des saintes Églises de Dieu — malgré les différences qui peuvent exister entre elles — et qui répugnerait à leur position dogmatique et canonique ».

* * *

D'un égal intérêt parce qu'inspiré par un esprit différent et agitant un autre aspect des problèmes, est le Mémoire de M. le professeur Panaghiotis Bratsiotis, titulaire de la chaire d'interprétation de l'Ancien Testament à la Faculté d'Athènes et familier, lui aussi, des questions unionistes (1). M. Alivisatos l'avait déjà remarqué, mais le présent Rapport y insiste davantage, il est regrettable que la question des Ordinations n'ait pas fait l'objet d'un examen commun de la part des Églises orthodoxes. Cinq de ces Églises se sont prématurément prononcées, alors que d'autres se sont abstenues jusqu'à présent et que la première par le nombre, l'Église de Russie, était dans l'impossibilité de le faire.

POSITION DE LA QUESTION. C'est la première fois dans l'histoire de l'Église que semblable question est posée ; si parfois des individus ou des groupements ont interrogé

(1) Voir, par exemple, ses études : *Ἐπὶ τῆς Ἐκθέσεως τῆς Μικτῆς Δογματικῆς Ἐπιτροπείας*, dans *Ekklesia*, 1922, p. 122, ou *Σκέψεις τινὲς περὶ τῶν νεωτάτων Σχέσεων μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Ἀγγλικανῶν*, dans *Anaplasis*, 1931, et ce que nous en disons dans *Irénikon*, 9 (1932), p. 157, 160, 164.

l'Église à propos de leurs Ordinations, il s'agissait de personnes désireuses d'y être admises avec leurs Ordres respectifs. Ici, il s'agit d'une question posée d'une manière absolue par une Église hétérodoxe. Dans le cas d'hérétiques qui font retour à l'Église, outre la continuité de la succession apostolique et la doctrine professée par les confessions dont ils viennent, il faut avoir devant les yeux la profession de foi des individus et leur retour imminent dans le sein de l'Orthodoxie. Dans le cas qui occupe présentement, on pourrait *a priori* repousser toute discussion sur la question, parce qu'elle laisse supposer une conception de l'Église inconciliable avec la position orthodoxe, qui s'opposerait, de fait, à un accord sur un point aussi important pour l'Église que le sacerdoce. Si on admettait la discussion, il faudrait, du point de vue orthodoxe, ne point la limiter et poser comme base, non simplement la succession apostolique et l'enseignement anglican sur l'Ordre et les sacrements en général, mais, outre cela, on devrait poser sur le tapis l'ensemble de la doctrine et la pratique de cette Église, pour mettre en lumière sa concordance avec les positions orthodoxes ; la distinction entre vérités dogmatiques essentielles et secondaires, qui est d'inspiration protestante, ne pourrait être acceptée. Cette clarification tiendrait lieu de la profession de foi imposée aux dissidents qui reviennent individuellement à l'Église.

SIGNIFICATION DE LA QUESTION. C'est sous la plume du Bishop Headlam que M. Bratsiotis veut trouver la véritable portée des demandes anglicanes au sujet des Ordinations : « L'union réelle, écrivait le Bishop de Gloucester, se produira lorsque nous aurons unifié le sacerdoce. Nous avons déjà obtenu ce résultat auprès des vieux-catholiques et des Suédois, *communio in sacris* où une des parties reconnaît les fonctions sacrées de l'autre et les garantit pour l'avenir par une participation réciproque aux Ordinations mutuelles. Nous recherchons cela auprès de l'Église de Finlande...

Dans ce but aussi nous travaillons auprès de l'Église orthodoxe d'Orient. La méthode procède plus lentement sur ce terrain, mais finalement elle réalisera l'unité réelle ». La question posée par l'Église anglicane n'est donc pas l'indice d'un doute subjectif, mais une méthode dans le travail pour l'unité, où l'Église anglicane occupe une place de premier plan. L'unification du sacerdoce mènera à l'intercommunion sacramentelle, but plus facile à atteindre que l'union sur le terrain dogmatique.

Aperçu historique. Si les relations entre orthodoxes et anglicans sont anciennes, elles n'offrent pourtant pas d'exemples de reconnaissance des Ordres. Lorsqu'en 1850 W. Palmer se rendit en Russie et voulut s'approcher de la communion, on le lui interdit, et à Athènes on lui déclara que, pour devenir orthodoxe, il devrait être rebaptisé. En 1869, le métropolite de Syra, Alexandre Lycourgos, d'ordre du Saint Synode, non seulement réordonna mais même rebaptisa le prêtre de l'Église épiscopalienne d'Amérique, Jacques Chrystal ; en 1870, le prêtre anglican Étienne Hatherly était réordonné au patriarcat œcuménique et tel fut aussi le cas du théologien J. Overbeck, qui expliqua dans la suite la discipline imposée par le Patriarcat, par le fait du manque de certitude au sujet des Ordinations anglicanes, certitude absolument nécessaire en face de l'élément dogmatique qui y intervient. Le patriarcat de Jérusalem interrogé, en 1907, par l'évêque anglican dans la Ville Sainte, P. Blyth, sur la possibilité d'une collaboration des Églises par la reconnaissance de la validité du baptême et des Ordinations des anglicans, répondit, en se basant sur une consultation de l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos : « L'Église orthodoxe ne peut juger et décider officiellement par rapport aux seuls sacrements de baptême et d'Ordre dans l'Église d'Angleterre, indépendamment de l'ensemble de son enseignement... La croyance de cette Église peut être officiellement et légitimement jugée par l'ensemble de l'Église orthodoxe ».

En 1904, le Saint Synode de Russie, interrogé par l'archevêque d'Amérique Tychon (le futur patriarche) sur la manière de recevoir les prêtres anglicans dans l'Orthodoxie, répondit qu'il fallait les réordonner purement et simplement ; une commission nommée par lui pour examiner la question avait conseillé une réordination sous condition. Les avis des théologiens russes d'avant la guerre mondiale étaient partagés ; les uns, B. Sokolov, l'archevêque Philarète de Moscou, inclinaient vers une reconnaissance par économie, les autres, plus nombreux, se montraient partisans d'une réordination.

C'est avec plus de nuances que sont apportés dans le présent Mémoire les témoignages des théologiens grecs. Celui d'Androutsos, s'il est finalement favorable à une reconnaissance par économie, la limite strictement au cas du passage d'un clerc anglican à l'Orthodoxie, non sans avoir préalablement remarqué qu'il ne peut être question par là de la reconnaissance de l'Église anglicane comme une branche de la véritable Église catholique et que semblable mesure ne peut conduire à une union sacramentelle (1). C'est aussi en l'entourant de précautions que le professeur Dyovouniotis, dans son discours rectoral de 1932 (2), penchait pour une reconnaissance des Ordres par économie. L'archevêque Chrysostome Papadopoulos, lors du voyage en Amérique dont nous parlions plus haut, attirait l'attention des théologiens anglicans sur le fait que la reconnaissance du fait historique de l'Ordination de Parker ne suffisait pas à trancher la question, mais qu'il fallait y joindre la certitude que l'Ordre est regardé comme un des sept sacrements, que les Conciles œcuméniques sont estimés posséder une autorité absolue et que les 39 articles ne représentent pas un livre exprimant la croyance officielle de l'Église. Dans l'ouvrage qu'il con-

(1) *Op. cit.*, p. 66, 79.
(2) Discours cité, p. 16.

sacra dans la suite à la question (1), l'Archevêque ne sépara jamais la reconnaissance des Ordres de la doctrine professée par l'Église d'Angleterre et il en appelait à l'Église orthodoxe entière pour trancher ce difficile problème. C'est aussi parmi ceux qui apportent des réserves à la reconnaissance que M. Bratsiotis classe les théologiens des dernières années du XIXe siècle, Damalas (2), Ambrazis (3), Rosis (4) et Mesoloras (5).

La décision prise en 1922 par le patriarche œcuménique Meletios Metaxakis de reconnaître les Ordinations anglicanes paraît à plus d'un point de vue répréhensible à notre Auteur. Il regrette, d'une part, que cette initiative n'ait pas été précédée d'une commune discussion entre les Églises orthodoxes. D'autre part, il conteste le bien-fondé de l'étude écrite sur la matière par le professeur P. Komninos de l'École de Halki (6) qui concluait à la reconnaissance inconditionnée des Ordinations et influença la décision du Saint Synode du Phanar. C'est principalement sur le livre de J. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox* (1921) que M. Komninos basait son information ; or, on sait la tendance anglo-catholique et conservatrice du Canon Douglas et ce n'est un mystère pour personne qu'elle n'est pas acceptée par tous ses coreligionnaires. La publication de la Déclaration de Foi, déférée au patriarcat

(1) *Τὸ Ζήτημα περὶ τοῦ Κύρους τῶν Ἀγγλικανῶν χειροτονιῶν*, Jérusalem 1925, p. 74.

(2) *Περὶ τῆς σχέσεως τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Ὀρθόδοξον*, Londres 1867, p. 69, 70.

(3) *Δοκίμιον περὶ Ἑνώσεως τῶν Ἀγγλικανῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Athènes 1891, p. 105.

(4) Journal *Ἐμπρὸς* du 25/11/1900.

(5) *Συμβολικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes 1904, II, p. 336.

(6) *Συμβολαὶ εἰς τὰς προσπαθείας περὶ Ἑνώσεως τῶν Ἐκκλησιῶν· Αἱ Ἀγγλικανικαὶ Χειροτονίαι*, Constantinople 1921.

œcuménique en 1922 (1), provoqua de même, du fait de sa teneur traditionaliste, de vives protestations dans les milieux anglicans. Que la reconnaissance des Ordinations par le patriarche Meletios et son Synode ait eu lieu « sans conditions et sans économie », M. Bratsiotis le pense ; à vrai dire nous n'en sommes pas convaincu et il nous paraît impossible qu'une décision aussi en opposition avec les principes bases de la théologie orthodoxe ait pu être prise. La teneur des documents n'indique pas cette restriction, mais ne pourrait-on dire qu'elle est impliquée *ex natura rei ?*

L'accord intervenu à Bucarest en 1935 entre les commissions anglicane et roumaine, qui eut comme résultat la recommandation faite par les théologiens roumains à leur Saint Synode de reconnaître les Ordinations anglicanes, ne semble pas irréprochable à l'Auteur. On sait que l'Église roumaine a procédé le 20 mars 1936 à la dite reconnaissance et, nous dit-on, ici également « sans conditions ni économie ». M. Bratsiotis reconnaît certes le bien-fondé de la méthode employée à Bucarest, qui consista à élargir le champ de la discussion et à la faire porter sur l'ensemble des doctrines théologiques. Il note pourtant que la question fondamentale de l'Église fut laissée de côté, ce qui prive de leur base les accords réalisés sur des points tels que la Tradition ; il remarque, en outre, que tous les membres de la délégation anglicane à Bucarest appartenaient à la *High Church* et que, conséquemment, ils ne représentaient pas toute l'Église d'Angleterre.

Cette remarque prend toute sa valeur du fait de l'accueil réservé en Angleterre à l'exposé dogmatique souscrit par la délégation anglicane. A la Chambre des évêques de la Convocation de Cantorbéry (27/5/1936), deux prélats

(1) Cette Déclaration de Foi, signée par 5000 clercs anglicans fut présentée au patriarche œcuménique par Bishop Gore. Y étaient joints les *Suggested Terms of Intercommunion with the Eastern Orthodox.* Voir à ce propos *Irénikon,* 8 (1931), p. 243 et suiv.

proposèrent au lieu de l'approbation une simple formule en accusant réception ; à la Chambre basse, des doutes furent soulevés sur la bonne compréhension par l'Église roumaine de la croyance de l'Église anglicane et on remarqua que les points précisés à Bucarest n'étaient en harmonie ni avec les 39 articles ni avec l'Euchologe ; toute décision fut remise jusqu'à plus ample information. Si la Convocation de la province d'York approuva l'exposé de la commission mixte, cela ne signifie pourtant pas un accord sur tous les points. D'une manière générale, la *Low Church* repoussa catégoriquement le dit exposé. Au cours de la même année 1936, ce n'est pas sans protestation de certains milieux anglicans que la visite du patriarche Myron à Londres fut accueillie et un Mémoire fut adressé à celui-ci par l'*Anglican Evangelical Group Movement* et par la *Church Association*, déclarant que pour eux « il n'y a pas de conversion dans les éléments du pain et du vin dans la sainte eucharistie et que les 39 articles ne sont pas d'une moindre portée que l'Euchologe au point de vue de la croyance ». Lorsque l'exposé de la commission mixte revint devant la Chambre haute de la Convocation de Cantorbéry en janvier 1937, il finit par être adopté après que le Bishop Headlam eut déclaré qu'il représentait « une interprétation autorisée de la foi de l'Église d'Angleterre », ajoutant que l'Église roumaine était au courant de l'existence de différentes fractions dans l'Église anglicane et des diverses interprétations données à ses Livres symboliques. En raison du principe de la *Comprehensiveness*, expliquait-il dans un article paru au même moment, il y a place dans l'Église pour le groupe de la Haute Église en communion avec l'Église orthodoxe, et il y a aussi place pour la fraction évangélique en communion avec les épiscopaliens luthériens.

SITUATION ACTUELLE DE L'ÉGLISE ANGLICANE AU POINT DE VUE DOGMATIQUE. M. Bratsiotis met en relief le fait de

la liberté de pensée vraiment unique dans cette Église. L'existence des « Écoles de pensée », *schools of thought*, est concrétisée dans les trois branches bien connues : *High Church* ou Haute Église, conservatrice et ritualiste, *Low Church* ou Basse Église, protestantisante et apostolique, *Broad Church* ou Église Large, essentiellement libérale dans sa croyance. A côté de ces groupes, dont la désignation est consacrée par l'usage, le Bishop Headlam affirme l'existence des « bons anglicans », qui comprendraient 75 % de l'Église et ne seraient pas inféodés aux trois partis traditionnels. Quelques points communs de croyance réunissent les diverses tendances : l'Épiscopat, la Bible, l'Euchologe et la Couronne. Selon une remarque célèbre, l'Église anglicane se caractérise comme ayant « une liturgie papiste, des articles calvinistes et un clergé arminien ». La conciliation de ces éléments s'opère grâce au principe de la *Comprehensiveness*. Cette compréhension, qui comporte un élargissement tant doctrinal que numérique, s'explique par une indifférence dogmatique foncière qui accepte le dualisme : catholique quant à la forme, protestante quant à l'esprit.

Le caractère protestant de l'anglicanisme transparaît dans ses Livres symboliques, surtout dans les 39 articles, et même dans certaines parties de l'Euchologe. L'article VI, qui affirme que l'Écriture renferme tout le contenu de la foi nécessaire au salut, mérite d'être rapproché de l'interrogation adressée à l'évêque ou au prêtre, lors de la collation des Ordres, pour s'enquérir de leur conviction à ce sujet. La doctrine anglicane de l'Église est, elle aussi, tellement imbue de l'esprit protestant qu'elle admet la possibilité et le fait de l'erreur des conciles œcuméniques. M. Dyovouniotis écrivait donc à bon droit : « La différence entre les Églises anglicane et orthodoxe relativement aux sources de la foi et à l'infaillibilité de l'Église visible constitue visiblement la divergence fondamentale la plus importante entre elles ; il est regrettable que, lors des contacts entre

les deux Églises, elle n'ait pas été suffisamment soulignée et qu'on n'ait pas donné à entendre catégoriquement aux anglicans que, tant qu'elle n'était pas supprimée, il ne pouvait être question d'union » (1).

A cette inconsistance en matière ecclésiologique se rattache le principe de la *Comprehensiveness*, qui a reçu dans la *Branch Theory* de Pusey son illustration. Elle veut qu'aucune des Églises visibles ne réalise les normes du Symbole de la foi, mais que seulement la réunion des trois branches principales, orthodoxe, catholique-romaine et anglicane (et par elle les confessions luthériennes), puisse réaliser l'*Una Sancta*.

La doctrine sacramentaire, surtout eucharistique, exprimée dans les articles XXVIII et XXXI et partiellement dans l'Euchologe, ne présente pas une absolue garantie. La remarque d'Androutsos vaut pleinement que l'anglicanisme étant formé de deux éléments inconciliables et contradictoires (catholique et protestant) « ne peut avoir une foi absolument correspondante avec son culte et un culte constituant la vivante expression de la foi » (2). Au sujet du sacrement de l'ordre, l'attitude de l'Église anglicane, qui accepte la communion avec des Églises dépourvues de succession apostolique, contredit sur ce point les affirmations de communauté doctrinale avec l'Orthodoxie.

M. Bratsiotis se refuse à accepter l'échappatoire des anglo-catholiques, qui cherchent à minimiser la valeur dogmatique des 39 articles ; après M. Dyovouniotis, il voit dans cette tendance un esprit protestant. Il insiste aussi sur l'exposé semi-officiel de la foi anglicane publié il y a quelques années, sous le titre : *Doctrine in the Church of England*, par les soins d'une commission de théologiens présidée par l'archevêque d'York, Dr. Temple. Sans suivre l'Auteur dans

(1) Discours cité, p. 7.
(2) *Op. cit.*, p. 71.

le relevé des doctrines, non seulement protestantes mais purement modernistes, contenues dans cet ouvrage, contentons-nous, après lui, d'en citer quelques idées. On peut lire dans l'introduction qu'il n'existe pas de système théologique anglican proprement dit et que le but poursuivi est de tracer une synthèse qui justifie toutes les différences existant dans l'Église d'Angleterre. L'indignation soulevée par cette publication dans les milieux anglicans, qui est rapportée par l'Auteur d'une manière détaillée, montre jusqu'où ont porté les affirmations et les négations de cette synthèse doctrinale.

Pour conclure d'un point de vue orthodoxe, cette partie du Mémoire retient quelques lignes du métropolite Germanos de Thyatire : « ... Nous ne pouvons dissimuler les craintes et les appréhensions qu'engendre pour l'avenir, chez beaucoup d'Orthodoxes, la situation dogmatique interne de l'Église anglicane... L'anomalie dogmatique intrinsèque de l'Église anglicane, telle qu'elle se révéla dans la dite circonstance, impose une grande attention et une grande réserve, chaque fois qu'il est question, non plus de relations culturelles ou d'entente amicale, mais de pourparlers relatifs à l'union dogmatique de notre Église orthodoxe avec l'anglicane » (1).

Les Ordinations anglicanes du point de vue canonique. Dans cette dernière partie, l'exposé reprend, par rapport aux sacrements hors de l'Église, la distinction dogmatique de l'*ἀκρίβεια*, ou application stricte des canons et de l'*οἰκονομία*, ou condescendance. La discipline de l'Église est précisée dans les Canons apostoliques 46, 47 et 68, auxquels on peut joindre le canon 45. Elle rejette non seulement les sacrements des hérétiques mais même ceux des schismatiques. La position prise au IIIe siècle par Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée, à laquelle S.

(1) *Ortodoksia*, juin 1939.

Basile fait allusion dans son Canon I, est rappelée. Notre Auteur résume bien ce que son Église entend par l'application de l'*ἀκρίβεια* : « N'importe quelle séparation d'avec l'Église qui se produit, par hérésie ou par schisme, prive le dissident de la grâce de l'Esprit-Saint et lui fait perdre, avec la succession apostolique dans la doctrine, cette même succession dans le sacerdoce. Telle est l'opinion dominante de l'Église orthodoxe ». Parallèlement à cette *ἀκρίβεια*, l'ancienne Église, et après elle l'Église orthodoxe, usèrent, selon les circonstances, de l'*οἰκονομία*, en vertu de laquelle les sacrements invalides sont reconnus par elle comme valides.

De cette condescendance, pourtant, l'Église n'a jamais fait usage au hasard et à la légère, mais selon des règles fixes. Pour que le baptême pût être reconnu, il fallait qu'il eût été administré avec l'invocation habituellement requise des trois personnes de la Sainte Trinité. L'histoire témoigne de l'application constante de cette règle. De même, la reconnaissance valorisatrice des Ordinations sous-entend des conditions particulières, sans lesquelles ne peut jouer l'économie. Ce sont : 1) l'administration du sacrement de l'Ordre par un évêque, qui, bien qu'il soit hérétique, ou schismatique, n'est pas extérieurement ou historiquement séparé de la succession apostolique ; 2) une cérémonie où, à côté de l'imposition des mains de l'évêque, il y ait une invocation de la grâce divine, en vue de la collation du charisme de l'Ordination ; 3) l'acceptation des trois degrés du sacrement de l'ordre. Comme M. Alivisatos, M. Bratsiotis ne requiert pas une plus exacte analogie entre les rituels des Églises séparées et celui de l'Église orthodoxe. Il ne fait pas siennes les remarques de la théologie latine sur l'imprécision des prières d'Ordination de l'Ordinal anglican et il ne juge pas que l'absence de la mention du caractère sacrificiel de l'eucharistie suffise pour empêcher l'application de l'économie. Il remarque à ce propos que, dans l'ancienne Église, les ariens

et les macédoniens furent parfois reçus sans rebaptisation, malgré leurs erreurs — qui ne sont point négligeables, on le sait — sur la Sainte Trinité.

Outre ces trois conditions particulières, d'autres, plus générales, sont également postulées pour rendre possible le jeu de l'économie. Ce seront : 1) le retour des clercs, dont l'ordination est en question, dans le sein de l'Église orthodoxe, « unique dispensatrice de la grâce » ; 2) le bien spirituel de ceux qui sont reçus et de l'Église qui les reçoit ; 3) une disposition loyale de la part de ceux qui reviennent dans le giron de l'Église ; 4) la suspense provisoire et temporaire de l'*ἀκρίβεια*, afin que l'application de l'économie ne devienne pas une règle constante.

Ces conditions paraissent être remplies par l'Église anglicane, conformément à l'avis de la plupart des théologiens orthodoxes. Elles ne signifient pourtant pas une pleine identité de doctrine entre les deux Églises à propos du sacerdoce.

CONCLUSIONS. 1) En opposition avec la réserve en vigueur d'une manière générale avant la guerre mondiale, on a pu observer dans les différentes Églises orthodoxes un empressement exagéré pour la reconnaissance des Ordinations et le rapprochement avec l'Église anglicane, sa fraction anglo-catholique servant de pont, pendant que ses membres protestantisants constituaient d'autres ponts vers les confessions luthériennes.

2) Un large fossé dogmatique sépare les deux Églises ; son point de départ est une conception toute différente de l'Église, et il se trouve encore élargi par la théorie de la *Comprehensiveness*.

3) Indépendamment de ce fossé dogmatique, ni l'ancienne Église, ni l'Église orthodoxe n'ont jamais reconnu, ni selon l'*ἀκρίβεια*, ni selon l'*οἰκονομία*, d'une manière absolue et à distance, les sacrements administrés en dehors d'elles, lorsque ceux qui participent à ces sacrements de-

meurent dans leur Église. Toute déviation de ce principe signifierait que l'Église orthodoxe cesse de se considérer comme la seule véritable Église et la seule dispensatrice de la grâce. L'Auteur insiste ici sur la nécessité qu'il y a pour l'Église de Grèce de faire connaître ce point de vue à l'Église anglicane, en vertu des raisons suivantes : *a*) la dignité personnelle et la loyauté l'exigent ; *b*) la véritable signification de la reconnaissance, parfois imprécise, des Ordinations par les autres Églises autocéphales sera ainsi expliquée ; *c*) cela dissipera l'impression qui a pu naître parmi les hétérodoxes que l'Église orthodoxe, en reconnaissant ces sacrements, ne se reconnaissait plus comme l'unique Église véritable ; *d*) on pourra, grâce à cette réserve, échapper à la pression inévitable des anglicans en vue d'établir l'intercommunion.

4) Malgré la distance qui dogmatiquement sépare les deux Églises, l'Église orthodoxe pourrait, en usant de l'économie, accepter les Ordinations des clercs anglicans qui entreraient dans son giron, à la condition d'une répudiation expresse du principe de la *Comprehensiveness* et de la signature d'une profession de foi. L'Église devrait, pour cette circonstance, consacrer un rite, tel que l'imposition des mains et la lecture d'une prière, en analogie avec la prescription du concile de Nicée (325) pour la réception des mélétiens.

5) La question de la reconnaissance des Ordinations étrangères par économie devrait faire l'objet d'une des premières décisions du Synode pan-orthodoxe à réunir après le retour de l'Église de Russie à des conditions de vie normales (1).

(1) M. Bratsiotis donne ici un fragment de la réponse du métropolite Serge, *locum tenens* du trône patriarcal de Moscou, au patriarche Photios, dans laquelle il décline l'invitation à se faire représenter à la commission dogmatique mixte, réunie à Londres en 1931. Ce document fut intégralement publié dans *Irénikon*, 9 (1932), p. 165-167.

* * *

Le Mémoire présenté par M. Balanos, professeur de patrologie à la Faculté et également au courant des problèmes soulevés par le mouvement unioniste (1), est de dimensions beaucoup plus réduites que les précédents. Son inspiration s'apparente davantage à celle de M. Bratsiotis.

Il souligne d'abord que c'est en toute indépendance que la Faculté doit délibérer, sans se laisser influencer par des sentiments subjectifs ou par les décisions isolées de certaines Églises autocéphales, puisque seule une sentence officielle de toute l'Église orthodoxe pourrait lier son assentiment. La discipline de l'ancienne Église en matière de réordination est brièvement rappelée. D'une part, avec le canon 68 des Apôtres, elle pose l'obligation de réitérer les Ordinations des hérétiques ; d'autre part, l'application de la condescendance ou économie, qui permet d'excepter parfois de la règle générale les hérétiques qui reconnaissent le caractère sacramentel de l'ordre, qui ont conservé extérieurement ininterrompue la succession hiérarchique et qui ont gardé intactes les doctrines fondamentales du christianisme. Jamais pourtant une règle précise n'a imposé l'usage de l'économie. L'Église a été guidée par les circonstances et M. Balanos refuse de souscrire à l'affirmation d'Androutsos, selon laquelle « ceux qui proviennent des Églises latine ou arménienne ou de quelque autre Église ayant le sacerdoce, ne doivent pas être réordonnés », parce qu'une simple condition d'application de l'économie n'équivaut pas à une reconnaissance du sacrement de l'ordre.

Le Rapport relève ensuite brièvement l'inconsistance dogmatique de l'anglicanisme et le caractère nettement

(1) Rappelons la polémique de M. Balanos avec *Pantainos*, lors de la reconnaissance des Ordinations anglicanes par le Synode d'Alexandrie. Voir *Irénikon*, 9 (1932), p. 164.

protestant des 39 articles, malgré les tendances anglo-catholiques qui cherchent à en minimiser l'importance.

Si on interroge la discipline de l'Église orthodoxe, on devra constater qu'elle exigea dans le passé la réordination des clercs anglicans qui sont passés sous son obédience. Les opinions des différents théologiens grecs, que nous avons rappelées en analysant les précédents Mémoires, sont aussi énumérées ici.

Après quoi, M. Balanos dégage ses conclusions. 1) Au sens strict, l'Église orthodoxe, puisqu'elle se considère l'Église une, sainte, catholique, apostolique, unique dépositaire de la grâce divine, peut seule célébrer et conférer canoniquement les sacrements. Conséquemment on ne peut dire qu'elle doive reconnaître comme valides les Ordres de n'importe quelle Église.

2) Usant de l'économie, elle peut reconnaître, par un jugement personnel et libre, la validité du baptême ou de l'ordination d'individus venant de n'importe quelle Église à l'Orthodoxie, pour autant qu'elle soit persuadée qu'il faut agir ainsi. L'Auteur cite ici un texte de M. Dyovouniotis et nous rapportons sa citation, bien que la doctrine qu'elle exprime nous paraisse difficilement acceptable, d'après la notion constante de l'économie chez les orthodoxes. « L'Église, en tant que dispensatrice de la grâce divine, peut reconnaître le sacerdoce et les sacrements en général des schismatiques et des hérétiques, chez qui ils ne sont pas célébrés canoniquement, ou là où aurait été interrompue la succession apostolique. Elle peut aussi rejeter, pour des raisons qu'elle juge plausibles et impérieuses, le sacerdoce et les sacrements en général de schismatiques et d'hérétiques, qui les confèrent canoniquement ou près desquels la succession apostolique n'a pas été interrompue » (1). M. Balanos justifie cette conception tout à fait particulière de l'éco-

(1) *Τὰ Μυστήρια,* Athènes 1913, p. 164.

nomie par le fait que l'Église, maîtresse de la grâce, lorsqu'elle use de l'économie ne peut être soumise à des règles et à des limitations, qui iraient à l'encontre de la nature même de l'économie (1).

3) L'exemption de la réordination ne peut être considérée comme une règle ou *ipso jure* comme un droit de n'importe quelle Église. C'est ainsi qu'il n'est pas exact de dire que les Ordinations latines, vieilles-catholiques ou arméniennes sont *ipso jure* reconnues et que jamais leur valeur ne fut mise en doute. D'ailleurs, il suffit de rappeler le sort différent que réservèrent les Églises grecque et russe au baptême des latins (2).

4) L'économie ne peut être *a priori* et en principe concédée à tous les membres d'une Église. La question ne peut obtenir une réponse principielle et générale ; elle ne peut être posée que lorsqu'il s'agit du passage de prêtres allodoxes à l'Orthodoxie. Une reconnaissance principielle ne serait possible qu'en cas d'une union complète avec une Église.

5) Pour le cas pratiquement posé par les instances des anglicans, M. Balanos est d'avis que le Saint Synode de l'Église de Grèce devrait se contenter de transmettre à l'Église anglicane les points de vue des professeurs de la Faculté et éventuellement ceux des prélats, sans répondre lui-même. Qu'il se réserve de le faire avec opportunité, parce que, comme le remarquait feu l'archevêque Chrysostome Papadopoulos : « Il n'est pas possible qu'une Église locale prenne une décision à ce sujet ».

(1) Nous renverrions volontiers, pour une plus ample description de ce point de vue, à l'article *Économie ecclésiastique et réitération des sacrements*, paru dans *Irénikon*, 14, 1937, particulièrement aux pages 353-360. Dans leurs Rapports respectifs, MM. Alivisatos et Bratsiotis avaient pris, l'un nettement et l'autre implicitement, position contre la thèse de M. Dyovouniotis ; M. Balanos, lorsqu'il parle de l'usage de la condescendance par l'ancienne Église, au début de son Mémoire, ne paraît-il pas accepter lui-même une économie conditionnée ?

(2) Voir *Irénikon*, 14, 1937, art. cité, particulièrement p. 237-247.

* * *

M. le professeur Trembelas remit à la Faculté une courte Note, dans laquelle il s'efforce de mettre en garde contre le principe de la *Comprehensiveness* qui est véritablement incorporé à l'anglicanisme. Il compare les instances des dirigeants anglicans pour entrer dans la communion de l'Orthodoxie à celles que faisaient, sous l'autorité des empereurs byzantins, les monophysites, aux VIe et VIIe siècles, dans le but de se réconcilier avec l'Église. Celle-ci repoussa leurs démarches et les Ve et VIe Conciles œcuméniques préservèrent la doctrine de toute corruption. L'altération de la doctrine et la confusion de la pensée, qui découlent du principe de la *Comprehensiveness* sont ouvertement opposées à l'unité de la croyance qui, depuis les origines, distingue l'Église. C'est l'application de ce principe qui permet aux anglicans de rechercher, avec loyauté pourtant, l'union avec l'Église orthodoxe, tout en gardant leur propre ligne de pensée. Ils ne la considèrent pas comme l'Église une, sainte, catholique et apostolique, mais comme une des Églises avec lesquelles ils sont en communion. Une discussion avec les anglicans ne peut être féconde que si préalablement une théorie aussi subversive est répudiée par eux.

* * *

Ce n'est pas à nous qu'il appartient de tirer une conclusion de la lecture de ces Mémoires. Le Saint Synode d'Athènes l'a fait et nous avons indiqué dans quel sens, au commencement de cet article. Il y a certes des divergences entre les exposés des professeurs d'Athènes, mais, il importe de le remarquer, elles ne portent pas sur l'expression de l'enseignement orthodoxe. Celui-ci se présente comme un ensemble cohérent, dont la clef de voûte est la doctrine de l'Église, maîtresse et dispensatrice unique de la grâce et

conséquemment des sacrements. Ce pouvoir absolu sur la grâce fait des sacrements dans l'Église les seuls qui puissent être valides de plein droit. Pourtant cette rigueur est corrigée par la condescendance dont l'Église peut faire montre en validant, par économie, les sacrements en dehors d'elle. Là où le premier Mémoire se sépare manifestement des autres, c'est dans une question d'appréciation sur la position dogmatique réelle de l'Église anglicane. M. Alivisatos la juge avec indulgence et y trouve les éléments fondamentaux de la doctrine orthodoxe ; les autres théologiens se montrent infiniment plus sévères et condamnent les tendances protestantes, nombreuses à leur sentiment, dans les Livres Symboliques, l'Euchologe et les gestes de l'Église d'Angleterre. La similitude des conclusions, quant à la reconnaissance des Ordinations des clercs anglicans qui voudraient passer à l'Orthodoxie, ne taît pas une autre discordance : pour M. Alivisatos, la reconnaissance des Ordres pourrait être le point de départ vers un rapprochement plus étroit ; pour M. Bratsiotis, et certainement aussi pour ses autres collègues, c'est une prise de position qui doit être sans lendemain immédiat.

D. P. DUMONT.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS (1)

U. R. S. S. — PERSÉCUTION RELIGIEUSE. — L'activité des sans-Dieu bat son plein dans les nouvelles RÉGIONS CONQUISES ; cependant elle se fait avec le raffinement d'une expérience précieuse de vingt ans, laquelle a appris à se méfier des mesures de violence et à s'appliquer davantage au travail psychologique, méticuleux mais plus pénétrant et efficace. Ce qui n'empêche pas que plusieurs des premières mesures générales ne fussent particulièrement énergiques.

Avant tout a été décrétée la séparation de l'Église et de l'État, et de l'école de l'Église (2). Par l'accent qu'on met

(1) Voici une fois pour toute l'année les sigles qui désignent nos sources les plus fréquemment employées : *A* = Antireligioznik (Moscou, Sretenka, Daev, 2) ; *B* = Bezbožnik (Moscou) ; *CB* = Chlěb nebesnyj (Le pain du ciel. Byzantine-Russian Church Administration of the diocese of Harbin. 73, Vodoprovodnaya Str., Harbin, Manchu-Di-Kuo) ; *CP* = Commission permanente internationale des directeurs de journaux catholiques. (Tetering-Dijk, 26, Breda, Pays-Bas) ; *CT* = The Church Times (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = Cerkovnyj Věstnik zapadnoevropejskoj Eparchii (Le Messager de l'Église russe à l'étranger. 12, rue Daru, Paris - 8e) ; *CŽ* = Cerkovnaja Žizn (La Vie de l'Église. Molerova 57, Belgrade, Yougoslavie) ; *E* = Ekklesia (Hodos Philotheès 19, Athènes, Grèce) ; *LC* = The Living Church (744 N. Fourth Street, Milwaukee, Wis., U. S. A.) ; *NCP* = Nederlandsch Christelijk Persbureau, Koninginnegracht, 70, La Haye) ; *P* = Pantainos (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *PN* = Poslědnija Novosti (Les dernières nouvelles. 50, rue Turbigo, Paris - 9e) ; *S* = Sobornost (The Bishop's Hostel, Lincoln, Angleterre) ; *SŒPI* = Service œcuménique de presse et d'informations (Genève, Avenue de Champel 41) ; *T* = The Tablet (1 Littlecote Drive, Reading, Angleterre) ; *Vz* = Vozroždenie (La Renaissance. 73, avenue des Champs-Élysées, Paris - 8e).

(2) *Sputnik agitatora*, n° 1.

partout dans la presse rouge sur ce dernier point, on fait connaître un des plus importants résultats de l'expérience acquise dans le passé : « Arracher les enfants et les jeunes gens à l'influence de la prêtraille et les rendre matérialistes, voilà la principale tâche du travail éducatif et scolaire dans les régions occidentales de l'Ukraine et de la Russie blanche » (1).

Dans le journal soviétique des instituteurs (2) on écrit que dans les écoles de Lwów on n'enseigne plus la religion, les croix et les icones ont été enlevées, les ministres du culte n'y viennent plus.

On y lit l'incident suivant : Dans un gymnase de jeunes filles, une partie des élèves enlève l'icone de la Vierge et la remplace par un tableau à sujet révolutionnaire. Une autre partie pleure et pend l'icone à côté de ce tableau. Le premier groupe enlève de nouveau l'icone, le second groupe la repend. Les élèves se disputent et courent en pleurant à la section urbaine de l'Instruction populaire. On leur explique que, puisque en URSS l'Église est séparée de l'État et de l'école, celles qui le désirent peuvent prendre l'icone à la maison et la vénérer là-bas seulement. Décision qui calma l'agitation (3).

« Les ministres du culte continuent à influencer les enfants par l'intermédiaire de leurs parents ». Ainsi un jour des paysannes arrivent dans la section régionale de l'Instruction publique et demandent que les crucifix soient remis dans les écoles, sinon leurs enfants n'auront pas de bonheur. « Qui vous a dit cela ? demande-t-on. — Les *ksendz* (prêtres) ! » est la réponse.

(1) *Ibid.* On y parle de la suppression des prières et des cours de religion. « Mais ce n'est qu'un commencement, car les professeurs sont souvent ouvertement ou non, membres d'Ordres religieux. Il faudra les remplacer par des professeurs venant d'autres régions et former des cadres enseignants de l'intelligentsia locale sans-travail ».

(2) *Učitelskaja Gazeta*, nº 6, 11 janv. : *Le poison religieux*, par Hélène Kononenko.

(3) Si l'on y lit que « des élèves commencent à se demander si ce qu'on leur disait de la religion n'est pas des fables », cela correspond certainement quelque peu à ce que quelqu'un de « digne de foi » écrit dans la *Croix* (17 janv.) sur la situation en Ukraine occidentale : « Dès maintenant on peut constater chez la jeunesse les premiers signes de la corruption morale apportée par les bolchevistes ».

Les propagandistes font grand cas des articles de la Constitution sur la liberté de conscience. A en croire *B* (1) les paysans sont quelque peu frappés par cette liberté : « Les *pans* (seigneurs) polonais nous obligeaient à embrasser la foi catholique. Le pouvoir soviétique agit bien ! »

Voici quelques nouvelles particulières. Le métropolite comte ANDRÉ SZEPTYCKI, âgé et souffrant, habite toujours le palais archiépiscopal à Lwów. Ses biens ecclésiastiques et personnels ont été confisqués et on lui imposa en outre une contribution fiscale de 600.000 zlotys, sous la menace qu'un non-payement serait considéré comme acte de sabotage ; 30.000 zlotys, c'est-à-dire tout ce qui lui restait encore, ont été déjà payés. L'entrée à la résidence métropolitaine est strictement gardée (2).

Les COUVENTS des basiliens, des rédemptoristes et des congrégations féminines, et beaucoup de collèges ont été transformés en casernes(p. ex. à Zboisko, Holosko et Kowel). Les biens furent confisqués et les habitants mis à la porte. Les imprimeries des basiliens à Žovka seront désormais utilisées pour imprimer des livres et des brochures de propagande antireligieuse.

(1) 1er déc., n° 34.

(2) *CP*, 12 déc. L'évêque de rite oriental dans les provinces orientales de Pologne, Mgr Czarnecki, habite actuellement dans un couvent près de Lwów. Le séminaire et le palais épiscopal de Stanislawów ont été réquisitionnés par les troupes russes ; on laissa deux petites pièces seulement à la disposition de l'évêque, Mgr Gr. Chomyszyn. L'évêque de Przemysl, Mgr Josaphat Kocyłowski, a vu son diocèse coupé en deux par la nouvelle frontière germano-soviétique. Il est lui-même resté dans la partie russe, confiant l'autre partie à son coadjuteur, Mgr Gr. Lacosta. Sur le territoire soviétique de ce diocèse, les séminaires et maisons d'éducation ont été fermés et les immeubles déclarés propriété de l'État, comme cela a été presque généralement le procédé des nouveaux occupants (cfr *La Croix, l. c.)* Nous apprenons au moment de mettre sous presse que d'après des renseignements dignes de foi reçus au collège ruthène de Rome, Mgr Szeptycki aurait été fusillé par les bolcheviques. D'autre part une correspondance venue de Cracovie récemment aussi, nous donnait les meilleures nouvelles sur le Métropolite.

L'église orthodoxe de Pinsk a été totalement détruite ; il n'est que la cathédrale catholique qui semble rester ouverte au public. A Lwów, l'église de Sainte-Élisabeth et une église gréco-ruthène furent démolies dès la première heure (1). La fameuse Laure de Počaev reste encore intacte, occupée seulement par des moines très âgés. Leurs biens ont été confisqués (2).

SŒPI exprime la crainte que les événements auront fort ébranlé la position des ÉGLISES PROTESTANTES, surtout en Galicie où l'œuvre évangélique du Dr. Théodore Zoeckler commençait à prendre un essor particulièrement grand (3).

(1) *T*, 25 nov.

(2) *Novoe Slovo*, 14 janvier, où est relaté un entretien avec l'archevêque Séraphim de Berlin, de retour d'un voyage à Varsovie. A part les confiscations il y parle de l'absence jusqu'à présent de mesures de violence de la part des autorités bolchevistes. Il cite des cas de cruauté contre des ecclésiastiques, lors de l'entrée des armées rouges, mais il souligne que ce fut exclusivement l'œuvre des communistes locaux. Les journaux soviétiques relèvent cependant qu'un certain nombre d'ecclésiastiques orthodoxes, catholiques et protestants ont « dû » être fusillés pour opposition aux autorités soviétiques. On ignore leur nombre et les circonstances de leur mort (cfr *SŒPI*, n° 46-7).

(3) Cfr *SŒPI*, n° 36, où on trouve quelques renseignements utiles : il s'agit probablement d'un nombre d'environ 100.000 fidèles tombés au pouvoir des Soviets, mais ce petit nombre constituait des églises et des paroisses qui, par leur travail courageux parmi les protestants disséminés avaient acquis de grands mérites. Il s'agit en premier lieu de l'œuvre d'entr'aide protestante ukrainienne qui a son siège principal à Stanislawów, où habite son fondateur et directeur, le Dr. Théodore Zoeckler, superintendent de l'Église protestante de la Confession d'Augsbourg et helvétique en Petite Pologne. Cette organisation compte (selon un recensement effectué en 1936) 33.220 fidèles dont 28.887 d'origine allemande, 2.652 d'origine ukrainienne et 1.675 d'origine polonaise. L'Église du Dr. Zoeckler comprend 23 paroisses qui toutes se trouvent dans les districts occupés par les Soviets. La situation actuelle des paroisses protestantes ukrainiennes n'apparaît pas encore avec une clarté suffisante. D'autre part, on a entamé des pourparlers avec Berlin pour que de grands groupes d'origine allemande puissent se rendre en Pologne allemande : 54.000 de Volhynie, 8.000 à 9.000 du Nord-Est de la Pologne et 28.000 à 29.000 de la Galicie orientale. Parmi eux se trouvent 20 à 25 pasteurs de langue allemande (cfr *id.*, n° 41). Par la modification territoriale provenant de

Pour la FÊTE DE NOËL on organisa une grande campagne antireligieuse dans les villes et les villages de la Pologne soviétique, avec la devise : « Avec Staline contre le christianisme pour la paix — guerre au capitalisme ». Douze millions de roubles furent mis à la disposition des agitateurs athées qui inondaient le pays. Pour la veille de la fête était prévu un « carnaval de l'athéisme ».

On visa surtout les régions catholiques et protestantes. Cinéma, T. S. F. et presse ont été réquisitionnés ; on avait l'intention de distribuer aux pauvres des cadeaux à caractère antireligieux. A Noël également devait débuter le nouveau chœur, *l'Athée*, comprenant 368 chantres sous la direction du professeur Alexandrov, directeur de musique dans l'armée rouge (1). Les sonneries de cloches à l'occasion de la fête furent interdites en plusieurs endroits.

Les films à tendance religieuse sont défendus ; d'autre part, le fameux metteur en scène russe Dovšenko a reçu l'ordre de préparer un film de propagande athée intitulé l'*Église en Pologne*. On y démontrera « comment les richesses de l'Église en Pologne furent entassées aux dépens de la population travailleuse » (2). *CP* du 9 janvier annonce encore la défense aux ecclésiastiques de toutes les confessions de porter en public des vêtements distinctifs de leur état. Ils ne peuvent plus entrer dans les écoles, les hôpitaux, les établissements d'enfants ou d'ouvriers, ni dans les casernes. Les ecclésiastiques qui habitaient une propriété d'Église ont dû la quitter endéans les quinze jours. Les cimetières ne sont plus des domaines privés.

Finissons cette partie en mentionnant une campagne antireligieuse assez radicale en CRIMÉE, contre le clergé de toutes les confessions, y compris les croyants juifs.

la remise du district de Vilna à la Lithuanie, 6.000 réformés de la vieille Église évangélique de Lithuanie d'entre les 10.000 qui devaient être placés sous l'autorité soviétique pourront bénéficier des lois lithuaniennes.

(1) *CP*, 17 nov. et 21 déc.

(2) *Id.*, 16 nov. et 15 nov.

On parle surtout des villes de Yalta, Féodosia, Sébastopol et Kerč (1).

PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE. — E. Jaroslavskij vient de donner de nouvelles directives pour la LUTTE ATHÉE EN 1940. Dans les milieux des sans-Dieu on espère pour cette année de grandes décisions concernant le monde entier. La politique géniale de Staline réussira à changer la face du monde ; les athées militants peuvent s'apprêter à jouer un rôle dominant dans la vie culturelle de l'Europe. Le champ de bataille se trouvera bientôt au cœur même de l'Europe.

Notre lutte contre l'Église (E. Jaroslavskij dans une allocution récente) n'a fait que gagner en efficacité par sa collaboration avec Hitler ; elle se continuera sans merci, et le monde se trouvera encore devant de grandes surprises (2).

De nouveaux efforts seront faits cette année-ci pour intensifier avec tous les moyens disponibles la campagne athée en Allemagne, en Slovaquie, dans les Balkans et dans le Protectorat allemand.

Par des informations de tout genre qui arrivent maintenant de l'URSS on sent qu'une VAGUE D'INTERNATIONALISME traverse les rangs sans-Dieu depuis les événements des derniers mois. Par ce qui précède on a pu s'en

(1) *B*, cité par *T* du 30 déc.

(2) *CP*, 9 janv. et 21 déc. Dans un appel du Conseil central de la SVB on peut lire : « La douzième heure de la lutte contre la religion en Europe orientale et sud-orientale a sonné... nos troupes marcheront encore plus loin et porteront fièrement en avant la bannière du mouvement athée. La lutte contre la foi entre dans un stade définitif... l'avance vers l'Ouest se continuera toujours, où le Reich national-socialiste devra être considéré comme un pays de passage ». Le Conseil central a en outre publié l'ordonnance selon laquelle les journaux et les revues russes athées pourront faire des citations tirées des écrits néo-païens d'origine allemande. La condition est que ces extraits soient cent pour cent athées et pas en opposition avec les directives de la politique étrangère soviétique. A cette fin la maison athée d'édition imprimera sous peu une brochure contenant les *ideae aureae* des grands personnages de l'Allemagne actuelle. Il ne sera pas permis de publier les invectives antisémites *(ibid.)*.

rendre compte déjà. *CP* du 3 octobre nous renseigne encore sur un projet d'alliance internationale de tous les INSTITUTEURS ET INSTITUTRICES ATHÉES du monde entier. Le conseil central de la SVB a aussi récemment décidé l'édition de deux périodiques athées de propagande, l'un en portugais et l'autre en arabe.

Le premier sera dirigé par le propagandiste athée Manuel Carcia et paraîtra tous les mois avec un tirage de 10.000 exemplaires. Le périodique arabe paraîtra à Taškent toutes les deux semaines et le rédacteur en est l'athée arabe Haïk Samed, expulsé en 1936 du Caire pour ses attaques contre l'Islam. La SVB se chargera du côté financier de cette affaire.

Voici encore un texte significatif pour les espoirs antireligieux dans les Balkans tiré du service de presse des athées militants soviétiques :

« Les événements politiques récents en Europe orientale et centrale auront sans doute des répercussions dans les Balkans. Les mouvements de libre pensée en Bulgarie, Roumanie, Yougoslavie et Grèce se trouvaient dans une situation difficile. Des changements se produiront ici. Les athées russes soviétiques apporteront à leurs camarades idéologiques dans les Balkans tous les secours possibles. La lutte principale dans ces pays devra se diriger contre l'Église orthodoxe qui de longue date a été toujours le rempart le plus solide contre le communisme. Les athées militants feront répandre bientôt à cette fin un grand nombre de brochures d'information dans les différentes langues des peuples balkaniques et mettront à la disposition de leurs camarades d'amples ressources pour leur lutte contre la foi » (1).

A ce propos mentionnons aussi la fondation de la *Radio internationale athée*, spécialement en vue des émissions étrangères. Les fondateurs en sont E. Jaroslavskij, Scheinmann (rédacteur de *B*) et le professeur Semenov de l'Université de Leningrad. Une société anonyme fondée dans ce but dispose d'un capital de 500.000 roubles.

(1) 18 nov.

Pour 1942 (année jubilaire de l'URSS.) on prévoit un grand CONGRÈS DES SANS-DIEU à Moscou ; 2000 étrangers devront y participer et on a mis vingt millions de roubles à la disposition des organisateurs. Staline a déjà accepté la présidence d'honneur (1).

A, n° 10, après avoir dénoncé les méfaits des « pans » polonais et leur espionnage en faveur du Vatican contre l'URSS, célèbre l'aurore de la VIE NOUVELLE POUR LES PEUPLES UKRAINIEN ET BLANC-RUSSIEN, sur lesquels « se lève le soleil de la liberté ». Il conclut :

« La riche expérience des pays soviétiques dans la lutte antireligieuse, aidera nos frères à en finir pour toujours avec cet héritage cauchemarique du passé » (2).

A, n° 9 et 11, se plaint de nouveau amèrement de l'INACTIVITÉ DES CELLULES SVB, surtout dans les villages, — les kolchoz y sont trop sobrement représentés (3). En 1939 on a dû procéder dans les grands centres à de multiples remplacements parmi les activistes athées, dans les rangs desquels on constata la présence de beaucoup de « membres morts ». La nécessité s'impose d'envisager encore une fois et avec netteté la question de la qualité du travail d'instructeur. « De bons instructeurs sont extrêmement rares dans la SVB ».

ÉTAT RELIGIEUX DE LA POPULATION. — Pour juger du

(1) *Voskr. Čtenie*, n° 33-34.

(2) *A*, n° 11, nov., revient de nouveau sur les « pans » et le Vatican. Voici un passage plutôt amusant (p. 25) : « Il est caractéristique que, lorsque au début de 1930 le Vatican ouvrit une croisade contre l'URSS, le pape proposa à l'Église polonaise de la commencer par un solennel office liturgique au jour du 19 mars, c'est-à-dire le jour de saint Joseph, *patron de Joseph Pilsudski*. Le Vatican exprima clairement par là qu'il mettait son espoir dans la Pologne ». On parle des jésuites d'Albertyn comme d'une « mission de l'Ordre des jésuites du rite oriental » — « filiale de la commission *pro Russia* » — « pépinière d'espions en rason ».

(3) *A*, n° 11, donne quelques chiffres par lesquels on voit que l'activité de la SVB a réellement encore très peu avancé à la campagne.

niveau religieux chez le peuple on dispose d'un nouveau critère d'une certaine valeur : il y a plusieurs témoignages qui affirment que les PRISONNIERS RUSSES de Finlande SONT TRÈS SOUVENT DES CROYANTS (1) :

« Ils m'ont tous affirmé qu'ils étaient des chrétiens convaincus mais que les taxes extrêmement élevées que doivent acquitter les membres enregistrés d'une paroisse orthodoxe ne leur permettent pas d'assister au service divin ». Les prisonniers interrogés étaient des paysans des kolchoz et provenaient de la région située au sud de Moscou (2).

Un correspondant des *Stockholms Tidningen* rapporte un entretien qu'il eut avec un prisonnier :

« Je suis, disait celui-ci, un paysan, je crois en Dieu et je lis l'Évangile tous les jours. Il existe encore chez nous dans certains petits villages des églises, mais il n'y a pas de prêtres, quoique beaucoup de croyants. Mais nous nous rassemblons par groupes, lisons la Bible et faisons nous-mêmes les services religieux. On ne nous persécute pas, mais on nous méprise. La jeunesse en Russie oublie de plus en plus Dieu. Mais dans les moments difficiles, quand on nous chasse, comme à l'abattoir, contre les mitrailleuses finlandaises, même eux, n'en doutez pas, font le signe de la croix » (3).

Un autre correspondant suédois a visité un camp d'un millier de prisonniers, en grande partie ukrainiens. Un seul était membre du Parti communiste. La majorité en sont de nouveau très religieux et portent la petite croix de baptême. Ils prient aux différentes occasions de la journée (4).

(1) « Dans la majorité des cas », selon un correspondant que cite *SŒPI*, nº 2.

(2) On y ajoute que la plupart d'entre eux ne savent ni lire ni écrire et qu'ils ont tous affirmé ne pas être affiliés au Parti communiste.

(3) *Vz*, 28 janv.

(4) *Id.*, 9 févr. Dans les régions occupées de la Pologne on a parfois remarqué un manque de toute idée de religion chez le simple soldat. Rarement — ainsi selon un communiqué de *CP*, 15 déc. — ils entrent dans une église. Les troupes montrent de la pitié envers la population à cause de sa « superstition ». Aidant au transport d'une statue de saint, un soldat rouge

Ces renseignements viennent donc confirmer en général l'alarme toujours renouvelée de la presse athée contre la VITALITÉ INVINCIBLE DE LA RELIGION A L'INTÉRIEUR DU PAYS. *B* ne cesse pas d'inciter à la plus grande attention : « L'ennemi continue à faire sournoisement son obscure besogne » (1).

B du 28 octobre constate que les gens d'Église sont partout très influents encore. A Moscou seul on dépense pour des fins religieuses pas moins de 300.000 à 500.000 roubles par an. Ailleurs (2) le journal se plaint des « marchands de grâce » alléguant l'exemple de l'« évêque autocéphale » de la ville d'Ivanov, Victor Sergeev, qui, avec ses « suppôts », fait de bonnes affaires.

« Selon des renseignements manifestement inférieurs à la réalité, les revenus de la seule église de la Transfiguration à Ivanov durant l'année écoulée se montent à une somme de 196.131 roubles. Les services d'enterrement ont rapporté le plus : 150.000 roubles. En second lieu viennent les baptêmes : 43.750 roubles ».

Les FÊTES RELIGIEUSES SONT CÉLÉBRÉES PARTOUT « au grand détriment du travail économique dans les kolchoz ».

Dans le kolchoz de Kirovo (toujours la même pierre d'achoppement des kolchoz !) dans la région de Gavrilov, province de Tambov, on a fêté pendant trois jours la fête de la Vierge du 1er octobre (3), ce qui a causé des dégâts parmi le bétail, qu'on a oublié de soigner convenablement. La récolte dans les champs fut arrêtée et un grand orage le 17 octobre a pu détruire ainsi une grande partie de la moisson.

B, 11 décembre, contient deux annonces où le métropolite Serge Kireev de Kalinin et l'archiprêtre mitrophore

s'écrie : « Quel lourd Dieu ! » Il y a des endroits où les soldats se montrent très discrets et calmes, tandis qu'ailleurs on constate des orgies nocturnes dans les séminaires, monastères et écoles évacués.

(1) *B*, n° 33, 21 nov.

(2) *Ibid.*

(3) *Id.*, n° 31, 1er nov.

Alexandre Dimitrievič Zarin de la ville de Saransk, république de Mordva, renoncent publiquement à leur dignité, invitant leurs anciens coreligionnaires à faire de même. Citons ces faits humiliants, puisqu'on y ajoute explicitement les noms des personnes et des lieux.

A Moscou on a de nouveau exécuté le *Requiem* de Mozart, ce qui n'a pu se faire durant dix ans (1).

On trouve dans *Sobornost*, nº 20, la relation d'une intéressante initiative de Mgr Visarion Puiu, métropolite de Bucovine, pour ESSAYER D'AIDER LES CHRÉTIENS RUSSES.

Par l'intermédiaire du ministre soviétique à Bucarest le Métropolite, qui a étudié en Russie et se dit dévoué au peuple russe, a adressé une lettre au camarade Staline, pour lui montrer qu'il n'est pas dans l'intérêt de l'État soviétique de persécuter la religion, qui pourrait au contraire lui être un appui. Il suggère au chef de l'URSS d'étudier et de réaliser une réconciliation des principes soviétiques avec ceux de l'Évangile chrétien, et ceci au nom de la liberté de conscience et de pensée, garantie par la Constitution, et au nom du programme soviétique de réforme complète et radicale de la vie.

La même revue publie une lettre d'un jeune Allemand devenu orthodoxe en URSS au contact d'un vieux prêtre-starec. D'après elle il se produit, spécialement parmi la jeunesse communiste, une extraordinaire RENAISSANCE RELIGIEUSE, sous les apparences de la passivité.

Émigration. — Dans le Rapport du Bureau de la Commission *pro Deo* de septembre 1938 à août 1939, on trouve des renseignements sur le MOUVEMENT DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS RUSSES.

Il a pour but de grouper hors de Russie ceux qui désirent travailler à la renaissance de leur pays sous la bannière du Christ. Il organise des semaines d'études et des conférences régionales chrétiennes-nationales destinées à mettre au point la doctrine et les méthodes du Mouvement et à les inculquer aux jeunes générations des émigrés

(1) *Utren. Zarja*, nº 9-10.

et autant que possible à ceux qui sont restés en Russie. Fréquemment ces conférences sont accompagnées d'expositions (1). Le Mouvement a publié en 1938 un recueil contre l'athéisme : *Svět istinnyj* (La vraie lumière), pendant orthodoxe à la *Somme catholique contre les sans-Dieu.*

L'aide aux SOLDATS ORTHODOXES, principalement russes, mais aussi grecs, yougoslaves et roumains, de l'armée française est activement poursuivie EN FRANCE par la Société biblique russe, le Mouvement chrétien des étudiants russes (surtout grâce à l'infatigable énergie de son secrétaire, le professeur L. Zander), la commission diocésaine scolaire, la jeunesse paroissiale. Elle prend la forme de correspondance générale et privée, d'envois de livres religieux, etc., en attendant la possibilité d'organiser une aumônerie militaire orthodoxe, impossible jusqu'à présent aux yeux des autorités françaises à cause de la dispersion des soldats orthodoxes (2).

Cette activité charitable a obtenu d'excellents résultats. On nous écrit : « Les réponses qui nous viennent du front sont admirables : elles contiennent tant de foi et de dévouement à l'Église, une position si juste, sans vantardise ni patriotisme déclamatoire, — tranquille, sereine et triste... »

HIÉRARCHIE CATHOLIQUE. — Mgr ALEXANDRE SIPIAGUINE a célébré fin 1939 les trente ans de son sacerdoce. Ce vétéran du catholicisme russe, d'abord latin puis oriental, s'est dépensé dans l'émigration, avec le dévouement qu'on lui connaît, d'abord à l'éducation de la jeunesse russe à l'Internat Saint-Georges (Constantinople-Namur), ensuite à Rome dans l'enseignement, les conférences et la collaboration à diverses revues catholiques russes. L'âge se faisant sentir, le vénéré jubilaire a dû prendre au *Russicum* la retraite de son apostolat (3).

(1) Cfr Chronique 1939, p. 260.
(2) *SŒPI*, nº 4, et *Vz*, 19 janv.
(3) *Zamětki* (Russ.) août 1939, et le *Katolič. Věstnik* (Charbin), mars 1940.

Juridiction de Karlovcy. — Le Concile annuel des évêques s'est réuni à Karlovcy du 12 au 20 septembre.

Notons : De nouvelles mesures sont prises pour le financement du Synode permanent. L'archevêque Nestor et l'archimandrite Nathanaël sont relevés de la direction de la mission au Ceylan et remplacés par l'archimandrite Philarète qui sera directement soumis au Synode (1). Importantes mesures aussi concernant les missions en Australie et en Chine. A cause des événements politiques, les paroisses d'Italie sont prises sous le contrôle direct du Synode. Rejet de l'appel de l'administration métropolitaine d'Amérique sur le cas de l'archevêque Adam Filipovskij (dont notre Chronique de 1939 a parlé à plusieurs reprises), cette administration devant juger le cas elle-même avant de le soumettre au Concile (2).

L'évêque Séraphim (Lade) de Berlin devient archevêque. Empêché par les hostilités d'assister au Concile, il a pu se rendre après sa clôture à Belgrade et bien augurer de la constitution d'une école théologique orthodoxe en Allemagne, soit indépendante, soit annexée à une Faculté théologique protestante, grâce à la bienveillance du ministère des cultes du Reich et des milieux universitaires protestants. Le protectorat de Bohême-Moravie et l'occupation d'une partie de la Pologne ont amené une extension de la juridiction de Mgr Séraphim, que nous examinerons sous d'autres rubriques.

Extrême-Orient. — L'archevêque Mélèce (Zaborovskij) de Charbin a eu, en octobre 1939, cinquante ans de sacerdoce. Il a été très chaleureusement fêté par son diocèse et honoré du titre de métropolite par le concile de Karlovcy (3).

CB, nº 11, donne une courte histoire de la Faculté de théologie Saint-Vladimir de Charbin fondée en 1934 et

(1) Cfr Chronique 1939, p. 51 et 261.

(2) *CŽ*, nº 9-10.

(3) *CB*, nº 10, est tout entier consacré à cet événement.

qu'il appelle, intentionnellement ou non, la seule Académie théologique orthodoxe russe existant en dehors de la Russie et héritière légitime des quatre Académies théologiques russes d'avant la Révolution (auxquelles la même revue consacre quatre articles).

Le nouveau recteur, après le départ en 1938 de l'archimandrite Basile Pavlovskij, devenu depuis évêque orthodoxe de Vienne, est l'archiprêtre V. Gurjev. La Faculté compte 2 professeurs, 7 *dozents* et 3 lecteurs et avait en 1939 32 étudiants. Sa situation économique est très difficile : la bibliothèque par exemple est insuffisante et les étudiants, obligés d'occuper des emplois pour vivre, n'ont que très peu de temps à consacrer à leurs études.

AMÉRIQUE. — On se rappelle le cas de l'évêque ORESTE CHORNOK (cfr Chronique 1939, p. 158). Nous trouvons dans *CŽ*, nº 9-10, que le concile de Karlovcy a confirmé la décision du concile orthodoxe américain du 29 novembre 1938.

Celui-ci, statuant sur les *vostočniki* (orientaux) qui se sont « libérés du pouvoir de Rome » et se sont agrégés au patriarcat de Constantinople, y voit la continuation de la politique illégale de ce dernier tendant à la ruine de l'Église russe (dont les « autocéphalisations » polonaise, ukrainienne, etc., étaient les étapes précédentes) : tant que les « orientaux » conserveront le *Filioque* et le Sacré-Cœur dans leur liturgie, les prêtres de la juridiction russe ne pourront concélébrer avec eux ; tous ces agissements sont le fait d'une main secrète et ennemie empêchant l'unification du peuple russe.

JURIDICTION DE MGR EULOGE. — Le 23 octobre, mort de l'archiprêtre Dimitri TROICKIJ, doyen des églises de Paris et recteur de l'église Saint-Séraphim (rue Lecourbe), dont il avait été l'organisateur.

L'ARCHEVÊQUE ALEXANDRE (Nemolovskij) de Bruxelles a célébré les trente ans de son épiscopat.

Notons dans sa carrière dont *CV*, nº 11-12, donne de nombreux détails, que le jubilaire, né en 1880, a été ordonné prêtre comme célibataire (fait plutôt rare pour le clergé séculier dans l'Église orthodoxe russe) et a occupé différents postes dans le diocèse d'Amérique

dont le futur patriarche Tichon était alors le chef ; il devient évêque-vicaire de ce dernier en 1909 avec le titre d'Alaska. Pendant la guerre de 1914-18 il est ordinaire diocésain de fait, et de droit en 1917. Spontanément il cède son poste au métropolite Platon revenu dans son diocèse en 1921. Depuis lors Mgr Alexandre réside auprès du patriarche de Constantinople jusqu'à son expulsion par les autorités turques en 1928. Nommé à Bruxelles par Mgr Euloge, il est confirmé par le patriarche œcuménique en 1936 avec titre résidentiel, et reconnu par l'État belge en 1937. Le Saint-Synode de Constantinople a conféré au jubilaire le privilège de porter à côté de l'enkolpion de la Panaghia, celui de la Sainte-Croix (1).

Cinquante ans de sacerdoce de l'ÉVÊQUE JEAN (Leončukov). Retenons dans sa biographie qu'il a été depuis 1916 jusqu'à la Révolution président du Conseil central auprès du Saint-Synode pour la fabrication des cierges, poste très important quand on songe que c'est du revenu de cette fabrication que subsistaient les écoles diocésaines pour enfants du clergé, et que la somme s'en élevait à un million (*CV*, nº 11-12).

La Chronique de 1939, p. 264, a mentionné le démenti de Mgr EULOGE aux bruits sur la SUCCESSION grecque éventuelle du poste d'exarque qu'il occupe, ou de modification au Statut de l'exarchat. Ce démenti est donné maintenant par le patriarche Benjamin lui-même dans une lettre adressée à Mgr Euloge le 22 décembre 1939 publié par *Ortodoksia* de décembre et en russe dans *PN* du 16 janvier.

L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE de Paris continue encore ses activités, bien que dans une situation matérielle plus précaire que jamais, avec 4 professeurs (l'archimandrite Cyprien (Kern), G. P. Fedotov, A. V. Kartašev, L. A. Zander ; le P. Bulgakov a pu récemment reprendre un peu de son enseignement) et 13 étudiants qui ont constitué une coopérative et font des prodiges d'économie.

(1) Cfr Chronique 1937, p. 430.

Le R. P. Bulgakov a considéré de son devoir de doyen de faire publier dans *LC* du 18 octobre, p. 3, une lettre d'appel S. O. S.

Alexandrie. — DEUX NOUVEAUX MÉTROPOLITES. — En date du 27 novembre, le Saint-Synode a pourvu à la vacance de la métropole de Leontopolis par le transfert du métropolite de Carthage, Mgr Constantin ; l'archimandrite Gérasime Zacharoulis, higoumène du monastère de Saint-Georges au Caire, a, d'autre part, été élu à la métropole de Johannesburg : il a sollicité, à cette occasion, l'autorisation de prendre le nom de Nicodème (1).

Au cours de ses séances d'automne, le Saint-Synode a pris les DÉCISIONS suivantes touchant des questions d'intérêt général :

1) Question de Chypre. Le patriarche est chargé de mettre tout en œuvre pour obtenir une intervention commune des quatre patriarches orientaux ; 2) Le rétablissement des fonctions d'évêque auxiliaire est décidé ; 3) Relations avec les anglicans. Après une encyclique du patriarche à son peuple qui en expliquera la portée, la participation de l'Église à une PRIÈRE COMMUNE AVEC LES ANGLICANS organisée par le groupement de l'Union sera continuée, sous la réserve qu'aucune question dogmatique ne sera agitée (2).

NOMINATIONS D'ÉVÊQUES AUXILIARES. — Le Saint-Synode a élu l'archimandrite Denys Kunkotis, directeur de *Pantainos*, évêque de Maréotide, et l'archimandrite Evanghelos Psimas, recteur de l'Église patriarcale du Caire, évêque de Babylone (3). Le premier a sa résidence à Alexandrie, l'autre au Caire.

Allemagne. — *Segodnja* de Riga (18 janvier) annonce de Belgrade que le Gouvernement allemand compte consti-

(1) *P*, 23 nov., 765-7.
(2) *Id.*, 21 déc., 817-19.
(3) *Id.*, 7 déc., 784.

tuer une ÉGLISE AUTOCÉPHALE ORTHODOXE avec centre à Berlin, groupant tous les orthodoxes d'Allemagne, Pologne, Hongrie, Ruthénie subcarpathique, Slovaquie, Bohême-Moravie, Ukraine. Le chef en serait ou bien Mgr Séraphim de Berlin, ou bien un certain Mgr Benjamin, qu'on croit être l'archevêque-exarque du patriarcat de Moscou en Amérique (!) (1).

Le représentant de l'Allemagne à Istanbul aurait tâché de gagner à ce plan le patriarche œcuménique en lui promettant des subsides sur le compte des crédits « gelés » turcs en Allemagne. La presse russe de l'émigration a fait beaucoup de bruit autour de cette nouvelle dont le *Daily Mail* est à l'origine et qui a été formellement démentie par le patriarcat en date du 30 décembre. Les cercles dirigeants de l'Orthodoxie polonaise (voir plus bas sous la rubrique *Pologne)* seraient favorables à Mgr Séraphim à condition qu'il ne soit pas soumis immédiatement au Gouvernement de Berlin. Les cercles orthodoxes de Belgrade se demandent de quel œil le Gouvernement soviétique envisagerait l'incorporation de l'Orthodoxie ukrainienne à cette nouvelle autocéphalie.

Le même journal rapporte enfin l'opinion privée mais autorisée de l'archevêque Élie du patriarcat orthodoxe d'Antioche, qui est franchement défavorable au projet, arguant de l'opposition entre l'Orthodoxie et le national-socialisme : « L'Orthodoxie est aussi ennemie du national-socialisme que le catholicisme ».

Amérique. — D. Attwater annonce dans *The Ecclesiastical Review*, octobre, p. 357, que pour la première fois, deux bénédictins de l'abbaye de Saint-Procope, Lisle, Ill., ont été ordonnés diacres dans le RITE BYZANTIN ; ce sont D. Michel Pipik et D. Nicolas Pavlik. Dans la même revue sont signalée des journées orientales à *Saint Meinrad's Abbey*, Ind., et aux séminaires *St. Francis'*, Milw., et *St. Mary of the Lake*, Mundelein, Ill.

(1) Ce personnage n'aurait été en fin de compte personne d'autre que le patriarche de Constantinople lui-même, Benjamin Ier.

Pour le 150e anniversaire de l'instauration de la HIÉRARCHIE CATHOLIQUE S. S. Pie XII a adressé, le 1er novembre, au pays une encyclique : *Sertum Laetitiae (A. Ap. Sed.*, 25 nov., n° 15).

Angleterre. — Il s'est produit une intéressante DISCUSSION LITURGIQUE à la Chambre basse de la Convocation de Cantorbéry (1).

Canon Edmond de Derby a proposé d'introduire dans l'Église d'Angleterre la fête catholique du Christ-Roi afin de promouvoir le triomphe des principes chrétiens dans la société. Il rencontra l'opposition du Very Rev. A. S. Duncan-Jones, doyen de Chichester et du Prebendary Hinde de Londres. Le premier marqua sa défiance envers une fête dans laquelle il soupçonne un caractère de domination politique, et qui n'est pas dans le style liturgique patristique de l'Église anglicane ; celle-ci d'ailleurs possède déjà sa fête du Christ-Roi, l'Ascension, qu'il faudrait mieux faire observer. Le second fit remarquer que les fêtes du Christ dans l'Église d'Angleterre se rapportent à des faits historiques, et que s'il fallait déroger à cette tradition, il valait mieux le faire en faveur d'une fête du Christ-Rédempteur. Après d'autres oppositions encore, mais moins intéressantes, la motion fut retirée. Des discussions analogues se produisirent à la Convocation d'York, et leur continuation fut remise à la session d'été.

Il y a cinquante ans paraissait le célèbre recueil LUX MUNDI, sous la rédaction de Charles Gore, qui inaugura le mouvement théologique dit catholique libéral.

Bohême-Moravie — Par un accord intervenu entre l'évêque Serge de Prague (juridiction de Mgr Euloge) et l'archevêque Séraphim de Berlin (juridiction de Karlovcy), toutes les paroisses orthodoxes russes du Protectorat s'adjoignent au diocèse de Berlin, mais pour l'administration seulement et sans changer autrement leur sujétion canonique (2).

(1) *CT*, 26 janv.
(2) *Acta Acad. Velehr.*, n° 3-4, 307, et *Ortodoksia*, déc.

Constantinople. — Une commission synodique, composée des métropolites Polycarpe de Prûse et Gennade d'Héliopolis, s'est rendue à Ankara pour s'entretenir avec les membres du Gouvernement de différentes questions intéressant l'Église ; elle y a séjourné du 19 au 24 octobre (1).

Esthonie. — L'*Apostolaat der Hereeniging* prévoit des difficultés pour le développement de la MISSION CATHOLIQUE du fait des changements de la politique du pays envers l'URSS. Cette mission commençait justement à prendre de l'essor : les capucins de rite oriental établis à Narva sont en train d'éditer un catéchisme catholique en russe et de petites brochures religieuses dans la même langue paraissent régulièrement grâce à leurs soins.

L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE a été encore une fois éprouvée : le Synode a relevé son chef, le Dr. H. B. Rahamägi, de sa fonction après plusieurs procès. Des élections selon de nouvelles directives plus démocratiques ont eu lieu le 14 décembre et se portèrent sur la personne du Dr. J. Köpp de Tartu (Dorpat) (2).

Finlande. — Le même fascicule de l'*Apost. d. Her.* renseigne sur l'APOSTOLAT que le R. P. de Caluwé, aidé de Miss Marshall et d'une dame esthonienne, exerçait dans des conditions matérielles très pénibles avant le début des hostilités dans la localité de TERIJOKI. Les missionnaires ont tâché d'entrer en contact avec les moines et moniales orthodoxes de Valamo et Lintula.

D'après *The Church of England Newspaper* du 12 janvier la Bible était une arme spirituelle dans la guerre. Des avions finlandais en ont jeté dans les localités soviétiques et les prisonniers en avaient été munis. La Société biblique britannique a secouru ces initiatives.

(1) *Ortodoksia*, oct., 317.
(2) *Prot. Rundschau*, n° 1, 19.

Grèce. — DÉCISION DU SAINT-SYNODE à propos de la validité des ORDINATIONS ANGLICANES que nous reproduisons intégralement à cause de son importance (1).

Le Saint-Synode de l'Église de Grèce, saisi d'une demande de Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry, primat de l'Église anglicane, d'étudier la question de la validité des ordinations anglicanes, a prié la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes d'approfondir cette question et de lui exprimer son opinion à ce sujet. La Faculté, après un examen approfondi de l'ensemble du problème, soumit au Saint-Synode le résultat de ses recherches et de ses discussions, qui fut publié déjà dans *Ekklesia* et en volume séparé, de même que les mémoires de quatre professeurs.

Dans sa séance du 21 septembre, ayant pris en considération ces mémoires et ayant examiné tout ce qui se rapporte au problème, le Saint-Synode décida qu'une question aussi importante, de même que toute autre de même nature, était du ressort de l'Église orthodoxe tout entière, sans laquelle une Église particulière n'a pas le droit de se prononcer, et que l'étude préliminaire de la question, pour ce qui concerne l'Église de Grèce, appartenait, conformément à la Charte constitutionnelle, au saint Synode de la Hiérarchie, auquel il la renvoyait.

Le Saint-Synode décida pourtant entre autres, que pour chaque passage d'un clerc anglican à l'Orthodoxie, soit suivie la dernière attitude de l'Église et la décision unanime de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, conformément à laquelle « l'Église orthodoxe *en stricte rigueur* reconnaît seulement comme valides les sacrements administrés par elle, mais, dans des circonstances particulières, pour autant qu'elle l'aura jugé convenable et opportun après un examen attentif des conditions particulières, elle peut *par économie* reconnaître l'ordination de l'anglican qui entre dans l'Orthodoxie ».

Le Saint-Synode prenant en considération le désir exprimé à plusieurs reprises par Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry qu'une délégation de théologiens anglicans sous la présidence de l'évêque de Gloucester puisse visiter la Grèce dans le but de discuter les questions qui intéressent les deux Églises, et ayant en vue les vieux liens d'amitié des deux Églises et que toute décision de les renforcer doit être accueillie favorablement et que tout contact et discussion entre

(1) *E*, n° 40-41, 315.

les Églises intensifie leurs relations et leur rapprochement, a décidé de faire savoir à Sa Grâce l'archevêque de Cantorbéry que lorsque les circonstances tragiques de la guerre seront passées, la visite de cette délégation sera saluée avec joie et reconnaissance et que l'Église de Grèce désignera une délégation correspondante pour la discussion.

Un arrêté royal du 29 septembre apporte certaines modifications à la CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église.

Il précise les positions respectives du Synode de la Hiérarchie et du Synode de l'Église de Grèce. Le premier est formé de tous les métropolites du royaume en exercice, et, se réunissant périodiquement, il est la suprême autorité qui veille au maintien des croyances et des traditions de l'Église ; le second, formé de l'archevêque d'Athènes et de six métropolites siégeant pour un an, selon l'ancienneté de leur consécration, est la suprême autorité de juridiction dans l'Église. En l'absence de l'archevêque d'Athènes, le Saint-Synode sera présidé par le prélat que l'archevêque aura désigné à cet effet au début de chaque période synodale (1). La nouvelle période synodale a commencé le 5 octobre. L'archevêque a désigné le métropolite de Tricala, Mgr Polycarpe, pour le remplacer, en cas d'absence, à la présidence du Saint-Synode (2).

L'Académie de Grèce, eu égard à l'œuvre patriotique et scientifique de l'archevêque d'Athènes, MGR CHRYSANTHE, l'a élu membre ordinaire (3).

Italie. — Le 9 novembre dernier S. Ém. le cardinal Tisserant a fait dans la grande *aula* de la Grégorienne devant plusieurs cardinaux, diplomates et membres de l'aristocratie intéressés à l'Union, une conférence sur SS. Cyrille et Méthode, dont l'apostolat chez les Slaves était dans la ligne de la tradition catholique et en contact étroit avec le Saint-Siège apostolique.

Lettonie. — L'APOSTOLAT CATHOLIQUE ORIENTAL s'or-

(1) *Ibid.*, 313.
(2) *Ibid.*, 316.
(3) *Id.*, nº 44-45, 335.

ganise sous la direction de M. Valpitrs, professeur à l'Université de Riga, et du prêtre russe uni Vasiljev (1).

L'Université de Riga a décerné le titre de docteur *honoris causa* au métropolite orthodoxe AUGUSTIN.

Lithuanie. — Mgr F. P. Bučys étant réélu général des marianistes, la MISSION CATHOLIQUE DE RITE ORIENTAL passe sous la juridiction de l'archevêque latin, Mgr Skvizeckas, et comprend deux prêtres, les RR. PP. Nedtočin et Hellwegen.

Notre dernière chronique a mentionné les changements de juridiction survenus dans le DISTRICT DE WILNA rattaché à la Lithuanie. *Golos prav. litovsk. eparchii*, nº 9-12, en publie les détails : la majorité du clergé du district a exprimé le regret pour le schisme involontaire envers l'Église-Mère de Moscou et a été maintenue à son poste. Le clergé sera dorénavant régi par les statuts du Concile pan-russe de 1917-1918 en vigueur dans le patriarcat. Après 17 ans d'exil Mgr Éleuthère a fait son entrée le 2 novembre à Wilna qu'il considère être sa ville métropolitaine.

La SOCIÉTÉ ORTHODOXE DE BIENFAISANCE a rouvert ses activités à Wilna (hospice, caisse de secours pour funérailles, bureau de travail, bibliothèque, salle de lecture, etc.).

Le CONSEIL SUPÉRIEUR VIEUX-CROYANT de Wilna, présidé par B. A. Pimonov, fusionne avec celui de Kaunas (2).

The Guardian du 12 et 26 janvier (p. 15 et 46) publie une mise au point polonaise des incriminations de menées anti-lithuaniennes et pro-bolcheviques de l'archevêque latin de Wilna, Mgr Jalbrzykowski.

Pays-Bas. — Le Comité néerlandais LICHT IN 'T OSTEN (président : baron D. L. van Botzelaar, secrétaire : Dr. F. Dresselhuis) va continuer son activité tant qu'il sera pos-

(1) *Apost. d. Hereen.*, nº 1.
(2) *Vz*, 12 janv.

sible, tout comme les comités de l'œuvre en Allemagne, en Suisse et en Suède, en faveur des chrétiens russes et même à l'intérieur de l'URSS, à l'aide, par exemple, de publications protestantes en russe (1).

Pologne. — Les nouvelles de la Pologne occupée par les armées soviétiques sont données sous la rubrique *U. R. S. S.* Des cinq diocèses orthodoxes, seul celui de Varsovie-Chelm se trouve dans le gouvernement-général allemand. Il comprend cinq paroisses à Varsovie même, des paroisses à Lodz, Piotroków, Kalisz, Kielce, Bromberg, Torn, Poznan et Dantzig, une quarantaine de paroisses dans la région de Chelm, quinze paroisses environ dans le doyenné de Wloda sur la rive gauche du Bug et 23 paroisses le long de la frontière slovaque (les *lemki*, population non ukrainienne) ; en tout une centaine de paroisses, au lieu de 1200 de l'ancienne autocéphalie *(Vz,* 19 janv.). La presse russe de l'émigration, surtout *Novoe Slovo* de Berlin, célèbre la fin de la persécution de l'Orthodoxie et de la polonisation des populations russes et ukrainiennes, lesquelles ont rencontré les armées allemandes avec joie. Les paroisses fermées en 1938 dans la région de Chelm se rouvrent ; on compte bientôt restaurer le monastère Turkovickij. D'après le même journal du 7 janvier, sous la pression de l'opinion publique orthodoxe russe et ukrainienne, le métropolite Denys a dû donner sa démission et se retirer dans sa villa dans les environs de Varsovie, et son vicaire, l'évêque Timothée Szreter a été relégué au monastère Jabločinskij sur le Bug. L'archevêque Séraphim de Berlin a pris toutes les paroisses sous son administration et a ainsi mis fin à l'autocéphalie de l'Orthodoxie polonaise de cette région.

Toujours le même organe dépeint dans les couleurs les plus idylliques la rencontre des populations orthodoxes avec leur nouveau

(1) *NCP*, nº 2768, 10 oct.

pasteur, qui est prêt à leur accorder une grande autonomie. Un de ses premiers gestes a été de créer une Confrérie orthodoxe de Saint-Vladimir qui aura des branches dans toutes les paroisses et s'occupera d'activités religieuses, culturelles et caritatives. Une de ses premières initiatives a été de faire des quêtes pour les chômeurs, très nombreux depuis la guerre dans la colonie russe. L'ancien calendrier a été rétabli dans la vie orthodoxe (le nouveau avait été introduit à grand-peine et n'avait jamais pu prendre racine dans les régions orientales de la Pologne), et Varsovie, dont toutes les églises orthodoxes sont sauves, a célébré la Noël de 1939 simultanément avec tout le monde orthodoxe; les fêtes étaient présidées par l'évêque-vicaire de Mgr Séraphim, Mgr Basile de Vienne.

La presse russe rappelle les principaux faits de la politique polonaise envers l'Orthodoxie, agissant souvent, paraît-il, de connivence avec la hiérarchie orthodoxe, trop docile et rendue telle par des menaces ou d'alléchants privilèges temporels ; notre Chronique en a parlé en son temps et nous n'en reparlerons plus. *Vz* du 1er décembre ayant publié une interview de son correspondant R. Dněprov avec l'évêque Mathieu Siemaszko réfugié à Paris, où la situation de l'Orthodoxie dans l'ancienne Pologne était dépeinte dans les couleurs les plus roses, A. Popov, historien spécialiste des persécutions, proteste dans *Novoe Slovo* du 21 janvier (seuls la hiérarchie orthodoxe et les aumôniers militaires, asservis au Gouvernement polonais, auraient eu une brillante situation matérielle, le bas clergé traînant au contraire dans la misère et à la merci des moindres fonctionnaires polonais) et s'étonne de trouver pareilles allégations dans un organe nationaliste. Mais déjà le 19 janvier *Vz* publiait une mise au point par le même R. Dněprov.

Roumanie. — Le 20 janvier est mort à l'âge de 82 ans à Blaj où il était allé prêcher une retraite, le R. P. Félix Wiercinski, S. J., grand pèlerin-missionnaire.

Né à Putzig près de Dantzig il déploya sa principale activité pastorale en Galicie, Esthonie et Roumanie. Lors de la réforme

des basiliens par les jésuites en 1897, il fut nommé supérieur du couvent de Cristianopol. En 1903, envoyé à Moscou, il y aurait fait plus de 500 conversions (1).

Les autorités roumaines en accord avec le représentant de la minorité russo-ukrainienne, ont accordé la liberté de célébrer les OFFICES DIVINS EN UKRAINIEN en Bucovine et en Bessarabie (2).

Relations interconfessionnelles.— GÉNÉRALITÉS.— OCTAVE DE PRIÈRES. Du côté catholique notons la constitution à Rome à la *Pia Unione dell'Ottava* à *S. Paolo alla Regola,* qui édite un bulletin *Fiet Unum Ovile,* d'un comité spécial pour mieux faire connaître et développer dans le monde chrétien cette pratique. Ce comité est présidé par le R. P. Giovanni Parisi, ministre général du Tiers-Ordre de Saint-François (l'un des initiateurs de l'Octave, alors encore anglican, le R. P. Francis James est chef des *Friars of the Atonement,* affiliés au même Tiers-Ordre) et a organisé en vue de l'Octave une série de conférences qui furent présidées par S. Ém. le cardinal Tisserant. Se firent entendre comme conférenciers : S. Ém. le cardinal Pellegrinetti, S. Exc. Mgr Bartolomasi, M. Igino Giordani, etc.

Mgr Bartolomasi montra comment l'unité de l'Église est conciliable avec la diversité et ramena l'essence de l'Église à la base fondamentale de l'Évangile, à la vie « pulsante » de l'Eucharistie et à « l'intelligence directrice et propulsive de la papauté ». Dans les Églises séparées ce troisième élément manque partout, et le second souvent aussi (3).

SŒPI a consacré une grande place à l'Octave dans son n° 4, et aux admirables efforts de M. l'abbé P. Couturier de Lyon qui a réussi à y intéresser entre autres les jacobites du Mont Thabor et du Malabar.

(1) *Cuvântul adverârului,* févr., 94 suiv. ; *Farul Nou,* 4 févr.
(2) *P,* 18 janv.
(3) *Osserv. Rom.* du 20 déc. et 2-3 janv. ; *T* du 27 janv., 83.

La Confraternité orthodoxe de Saint-Benoît prévoyait de grandes manifestations pendant l'Octave en Australie chez les orthodoxes russes, grecs et syriens.

Notre dernière Chronique a relaté la parallèle observance dans l'Église d'Angleterre de l'Octave et de la Semaine de prière universelle.

Le Très Révérend W. B. O'Brien, supérieur général de Cowley rappelait encore dans *CT* du 5 janvier, 9, l'heureuse symphonie et lui augurait un grand succès. H. R. T. Brandreth, intimement associé au mouvement, magnifiait dans le même journal du 12 janvier l'esprit de pénitence qui devait animer la prière unioniste.

Quelques détails sur son observance : à *Pusey House*, Oxford, célébration de l'Octave avec sermon le dimanche par l'évêque d'Ely. Le même dimanche sermon du Rev. F. Biggart, C. R. (Mirfield) à *Saint Stephen's*, Gloucester Road, Londres : la prière pour l'Union demande que la volonté de Dieu se fasse et le propos de Notre-Seigneur se réalise. L'orateur rappelle alors les vénérés noms des grands ouvriers de l'Union : Halifax, Mercier, Portal, Gore, Frere et d'autres (1).

Nous citons un passage spécialement significatif du sermon que M. le pasteur d'Espierre de l'Église nationale protestante de Genève a prononcé pendant l'Octave (2) :

« Le vrai appel à l'unité, celui qui trouve dans les âmes croyantes un grave et profond écho, c'est l'appel qui jaillit de la souffrance : souffrance d'être séparés de frères, qui, comme nous, ne vivent que par le Christ... Et c'est aussi l'appel sérieux et réaliste de ceux qui ne masquent aucun des énormes obstacles qui barrent le chemin qui mène à l'unité, qui ne traitent pas légèrement les problèmes de vérité, qui contraignent les chrétiens à se dire : Non, les uns aux autres, et qui se refusent à une unité qu'il faudrait payer de compromis coupables... » Il conclut en disant que c'est là l'appel de ceux qui savent que l'unité est humainement irréalisable et qu'elle est un miracle à demander.

Parmi d'autres manifestations interconfessionnelles de prières mentionnons le 94e SEMAINE UNIVERSELLE DE PRIÈ-

(1) *CT*, 26 janv.
(2) *SŒPI*, n° 4.

RES organisée par l'ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE MONDIALE du 7 au 14 janvier. La lettre d'invitation pour y participer était rédigée par l'archevêque d'York et signée par de nombreux autres évêques anglicans, modérateurs d'Églises évangéliques libres et d'organisations chrétiennes (1).

A l'occasion de la semaine de prières qu'organisent tous les ans les alliances universelles des YMCA et YWCA, le 12 novembre, culte à l'église baptiste de Bloomsbury, Londres, avec sermon du Rev. R. Mackie devant des représentants de différentes Églises et nationalités, parmi lesquels un archimandrite grec (2).

The Guardian du 25 janvier annonçait un *Service of Christian Unity* par T. S. F., des confessions anglicane, orthodoxe russe, luthérienne allemande et calviniste française. Le représentant russe orthodoxe devait être le Dr. N. Zernov.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Citons d'abord de l'encyclique SUMMI PONTIFICATUS quelques passages qui sont spécialement significatifs au point de vue de l'unité chrétienne.

« Nous ne voulons pas passer sous silence quel écho de reconnaissance émue ont suscité dans notre cœur les vœux de ceux qui, bien que n'appartenant pas au corps visible de l'Église catholique, n'ont pas oublié, dans la noblesse et la sincérité de leurs sentiments, tout ce qui, ou dans l'amour envers la personne du Christ ou dans la croyance en Dieu, les unit à Nous. Qu'à tous aille l'expression de Notre gratitude...

« A la lumière de cette unité en droit et en fait de l'humanité entière, les individus ne nous apparaissent pas sans liaison entre eux comme des grains de sable, mais bien au contraire unis par des relations organiques, harmonieuses et mutuelles — variées selon la variété des temps, — et résultant de leur destination et de leur impulsion, naturelle et surnaturelle.

« Et les nations, en se développant et en se différenciant selon les diverses conditions de vie et de culture, ne sont pas destinées à mettre

(1) *Id.*, nº 46-7.
(2) *Id.*, nº 41, et *Serv. d'inform.* d'*YMCA*, nº 12.

en pièces l'unité du genre humain, mais à l'enrichir et à l'embellir par la communication de leurs qualités particulières et par l'échange réciproque des biens, qui ne peut être possible et en même temps efficace que quand un amour mutuel et une charité vivement sentie unissent tous les enfants d'un même Père et toutes les âmes rachetées par un même sang divin.

« L'Église du Christ, fidèle dépositaire de la divine sagesse éducatrice, ne peut penser ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine. Son but est l'unité surnaturelle dans l'amour universel senti et pratiqué, et non l'uniformité exclusivement extérieure, superficielle et par là débilitante.Toutes les orientations, toutes les sollicitudes, dirigées vers un développement sage et ordonné des forces et tendances particulières, qui ont leur racine dans les fibres les plus profondes de chaque rameau ethnique, pourvu qu'elles ne s'opposent pas aux devoirs dérivant pour l'humanité de son unité d'origine et de sa commune destinée, l'Église les salue avec joie et les accompagne de ses vœux maternels. Elle a montré à maintes reprises dans son activité missionnaire, que cette règle est l'étoile directive de son apostolat universel. D'innombrables recherches et investigations de pionniers, accomplies en esprit de sacrifice, de dévouement et d'amour par les missionnaires de tous les temps, se sont proposé de faciliter l'intime compréhension et le respect des civilisations les plus variées et d'en rendre les valeurs spirituelles fécondes pour une vivante et vivifiante prédication de l'Évangile du Christ. Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance, et, quand ce sera possible, protégé et encouragé ».

Le P. Congar donne un commentaire intéressant au point de vue de l'Union : « Nous avons montré ailleurs comment tout acte dans lequel l'Église exprime purement sa vie a une valeur œcuménique, c'est-à-dire actualise les possibilités d'une réincorporation de tous les chrétiens dans l'unité. A ce titre, l'encyclique *Summi Pontificatus* est un acte de réelle portée œcuménique : avec une autorité inégalable, elle représente, dans les circonstances actuelles, la vie de toute la chrétienté, la voix de l'Église pure et simple. Au surplus, ne serait-il pas difficile de relever, dans son texte, des passages ou des idées d'un intérêt œcuménique plus caractérisé et des concordances dont un serviteur de l'unité ne peut que se réjouir » (1).

(1) *La Vie intell.*, 30 nov., 170.

L'UNIVERSITÉ Saint-Joseph de BEYROUTH a célébré le cinquième centenaire du CONCILE DE FLORENCE par une série de conférences (citons quelques titres : *Les questions controversées, le* Filioque, *le purgatoire, l'azyme, la primauté, le décret* pro Armenis, etc.) en présence de S. Ém. le cardinal Tappouni, du délégué apostolique et d'autres personnalités.

E. F. Tanbé donne ses impressions dans *La Croix* du 12 janvier. L'union établie à Florence continue à exister *de jure,* mais *de facto* les circonstances politiques et le manque de préparation unioniste des populations orthodoxes l'ont détruite. Actuellement la situation est meilleure : « Une atmosphère plus propice semble baigner les diverses confessions chrétiennes : diverses tentatives d'union ont été mises au jour » ; les indices favorables sont les récents contacts entre le Vatican et les patriarcats orthodoxes, les visites que le cardinal Tisserant fit aux chefs des différentes communautés chrétiennes lors du congrès eucharistique de Beyrouth, et le thème du Congrès lui-même, qui était l'esprit d'union et de charité, etc. L'Action catholique des pays sous mandat du Levant devrait étudier les questions d'union : « Il faut étudier les avantages de tout genre de l'union, montrer sa facilité, vaincre les appréhensions et les préjugés... Nos frères séparés ont deux préjugés tenaces contre nous : « Rome veut latiniser ; Rome place les Orientaux en-dessous des latins ». Un Ordre religieux qui admettrait des sujets de tous rites, chacun gardant le Missel et le Bréviaire de son rite, serait la plus éloquente réfutation des deux erreurs ».

Mgr R. BEAUSSART, évêque auxiliaire de Paris, représentant de l'épiscopat français au congrès du Christ-Roi à Ljubljana, a rendu visite en Yougoslavie au PATRIARCHE GABRIEL.

Mgr Gabriel exprima sa joie de recevoir son hôte et le remercia en son nom et au nom de l'Église orthodoxe serbe. Mgr Beaussart répondit en ces termes (en substance) : « J'ai considéré comme un très grand devoir de faire cette visite au chef de l'Église pravoslave serbe et de souligner ainsi combien la collaboration de toutes les Églises chrétiennes est nécessaire à une époque qui tient si peu compte des valeurs spirituelles et prétend ramener la civilisation au matérialisme ».

La Croix du 17 août ajoute : « La conversation se poursuivit dans les termes les plus cordiaux et porta en particulier sur l'avenir des jeunes générations et la collaboration éventuelle des deux Églises en face de communs périls », et cite les paroles de Mgr Beaussart à propos de sa visite au patriarche : « Nous sommes en effet les enfants d'un même Dieu, les témoins du même Christ, et nous devons nous rappeler tout ce qui doit nous rapprocher fraternellement ».

The Guardian du 26 janvier proteste contre la profanation de la cause sacrée de l'Union par le CATHOLIC REUNION PHOTOGRAPH qui a lancé une photographie représentant Pie XI avec l'archevêque de Cantorbéry, rencontre qui n'a jamais eu lieu.

D'après le *Times* un « good French Bishop » a généreusement offert aux autorités anglicanes les ÉGLISES de la zone militaire de son diocèse pour les services de Noël.

Le journal souligne que ce geste fraternel venant un peu avant l'Octave de l'Union fait songer que la réunion chrétienne n'est pas aussi éloignée qu'on le pense. Le *Star* commente en disant que « depuis le cardinal Mercier et Lord Halifax il n'y a pas eu d'offre aussi fraternelle venant d'un évêque de l'Église romaine » (1).

Mgr Gröber, archevêque de Fribourg (Allemagne), signale dans une lettre pastorale l'aide que les POPULATIONS CATHOLIQUES ont reçu des AUTORITÉS PROTESTANTES lors de leur retour dans les districts évacués (2).

ENTRE ORTHODOXES ET ANGLICANS. — L'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION a célébré son 75e anniversaire par une liturgie le matin du 8 novembre à la cathédrale grecque de Londres, et l'après-midi par un *business meeting*, l'habituelle réunion publique n'ayant pas eu lieu par suite des circonstances de guerre. Le Dr. F. C. Nugent Hicks, évêque de Lincoln, a été élu président en remplacement du Dr. A. F. Winnington-Ingram, évêque de Londres démissionnaire.

(1) *CT*, 29 déc., 543.
(2) *SŒPI*, n° 42, 3.

Le rapport du secrétaire a montré que l'Association se développe malgré la crise internationale, 50 nouveaux membres se sont inscrits depuis la réunion de 1938, dont le monastère des moniales orthodoxes de Béthanie. La section américaine est surtout prospère.

En ce qui concerne le FELLOWSHIP DES SS. ALBAN ET SERGE, nous pouvons heureusement donner de meilleures nouvelles que récemment. *Sobornost* continuera de paraître bien qu'à un rythme et sous un volume diminués. L'activité du Dr. Zernov n'est pas trop ralentie, à en juger par le *Secretary's Diary*. On projette même pour l'été prochain une réunion plus générale que les diocésaines. Mais ce temps d'un calme relatif est propice à l'étude.

Sobornost, n° 20, contient un article de N. ZERNOV sur *The Fellowship and its Place in Reunion*. Parmi les détails trop connus des lecteurs d'*Irénikon* pour être répétés encore, notons-en un nouveau (bien que l'article lui-même ait attendu longtemps sa publication) et fort intéressant : le désir de voir approfondir le travail du *Fellowship* par la fondation d'un centre d'étude et de prière *(worship)*. On y pourrait former des « missionnaires de l'Union », car il faut faire pour l'Union autant qu'on fait pour les missions.

Dans une lettre *(ibid.)* le Dr. Zernov demande à l'archevêque d'York s'il croit que le *Fellowship* a raison de s'intéresser beaucoup à la Russie et quelle devrait être la vraie politique chrétienne envers elle. L'Archevêque approuve le premier point, quant au second il ne croit pas, en se basant sur l'exemple de la Révolution française, qu'une intervention militaire puisse faire du bien au christianisme en Russie, parce qu'elle pourrait dresser contre lui le patriotisme russe. D'après le Dr. Temple il faudrait être prêt à coopérer dans les choses séculières avec la Russie soviétique tout en exprimant d'une façon parfaitement claire le regret profond pour et la condamnation de la politique religieuse de ce pays.

L'aumônier militaire ANGLICAN en chef sur l'ordre de la direction suprême de l'armée anglaise a demandé au PATRIARCHE D'ALEXANDRIE de nommer un aumônier pour les Chypriotes orthodoxes qui servent dans les forces britanniques (1).

(1) *P*, 11 janv.

ENTRE DIVERSES CONFESSIONS. — Depuis la guerre, vu l'absence de ministres anglicans en Allemagne, les ANGLICANS sont invités à s'adresser pour leurs besoins religieux au clergé VIEUX-CATHOLIQUE (1).

Aux États-Unis le CONCORDAT entre ÉPISCOPALIENS ET PRESBYTÉRIENS continue à susciter une abondante polémique.

Parmi les pièces les plus intéressantes du débat, on trouve, en réponse à l'article de Bishop Manning, cité par notre Chronique de 1939, p. 472, *A Defense for the Presbyterian Concordat* par le Dr. E. L. Parsons, évêque anglican de Californie et d'opinions moins anglo-catholiques *(LC* du 1er novembre). En s'appuyant sur les documents officiels de l'Église épiscopalienne *(Prayer Book*, Articles, Ordinal, Documents de Lambeth) et sur des théologiens anglicans très réputés, il affirme que l'épiscopat et les ordinations épiscopales de prêtres et diacres ne font pas partie de la foi anglicane, mais seulement du *Church Order*. A ce point de vue les stipulations sacramentaires du Concordat sont une légitime condescendance et seront comprises des orthodoxes qui les assimileront à l'Économie. Il s'insurge aussi contre l'indignation du Dr. Manning : « Pourquoi ne tâcherions-nous pas de discuter ces choses comme des *gentlemen* chrétiens sans toute cette hystérie ? Pourquoi n'admettrions-nous pas en tant qu'hommes de science la possibilité de nous être trompés ? » (p. 11). La voie du Christ est celle qui cherche la conduite dans le *fellowship* d'amour.

11 membres du *Council of the Clerical Union for the Maintenance and Defense of Catholic Principles*, réunis à Cambridge, Mass., le 11 octobre, donnent un autre son de cloche au nom de 500 *clergymen*.

Le *Statement on Reunion* et le *Proposed Concordat* sont inacceptables parce qu'ils constituent une répudiation de l'enseignement et de la pratique de la chrétienté catholique (cène-sacrifice, confirmation, absolution, ordination épiscopale, les trois degrés du ministère chrétien) et contredisent le Credo de Nicée et la doctrine du *Prayer Book*.

(1) *NCP*, 2 déc., nº 2813.

LC du 27 décembre donne un bon résumé des événements unionistes de l'année 1939 aux États-Unis.

Des protestations anglo-catholiques se sont fait aussi entendre à propos de modifications laïcisantes au SOUTH INDIA SCHEME FOR CHURCH UNION, auxquelles on reproche de renverser toute la constitution de l'Église d'Angleterre(1).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — En 1938, notre Chronique a déjà très brièvement signalé l'attitude du CONCILE MIXTE DE KARLOVCY de la même année, envers le Mouvement. *CB*, nº 11, publiant les procès-verbaux du Concile, donne les détails des discussions. Nous les résumons.

Se sont prononcés *pour* la participation orthodoxe sous une forme ou sous une autre au Mouvement : l'archiprêtre J. SOKAL, qui propose de ne permettre celle-ci qu'à des clercs spécialement désignés à cet effet par les autorités, et de publier une encyclique sur l'œcuménisme qui mettrait en avant ses dangers et expliquerait aux fidèles les raisons militant pour une participation conditionnelle ; l'archimandrite NATHANAËL, qui fait valoir en faveur de la participation l'autorité dont les orthodoxes jouissent dans le Mouvement, tout en exerçant ainsi une action missionnaire ; S. V. TROICKIJ, qui voudrait que sans formelle participation les orthodoxes puissent prêcher leur vérité là où des chrétiens la cherchent ; l'évêque (actuellement archevêque) SÉRAPHIM Lade, qui trouve que les discussions viennent un peu tard et de la part d'orthodoxes vivant loin des centres internationaux. La participation ayant été déjà permise, la condamner maintenant équivaudrait à condamner cette permission. L'archiprêtre S. ORLOV de Genève considère qu'il est permis à un orthodoxe de prêcher partout. L'archiprêtre M. POLSKIJ de Londres a opiné que sans les orthodoxes le Mouvement poursuivra quand même son activité et que celle-ci pourra alors se retourner contre eux ; d'ailleurs la prédication orthodoxe aux conférences œcuméniques est très écoutée, surtout par les jeunes. Certains ont fait remarquer que d'autres autocéphalies orthodoxes sont favorables à la participation et que de lui être défavorable serait manquer à la collaboration avec celles-là.

Contre la participation on a fait valoir les arguments suivants :

(1) *CT*, 22 déc., 527. Détails dans *Int. Rev. of Missions*, 1940, janv., 38.

si l'Église catholique, si puissante, s'abstient, d'autant plus devrait le faire l'Orthodoxie (C. N. NIKOLAEV) ; le Mouvement œcuménique marche sur des voies tout à fait autres que l'Orthodoxie, laquelle est une vie de grâce ; il faut éviter de scandaliser (archevêque SÉRAPHIM de Bogučary) ; l'émigration a le devoir de garder l'Orthodoxie très pure et ne pourrait envoyer aux conférences œcuméniques que tout au plus des observateurs (R. P. LIEVEN).

Le métropolite Anastase résuma le débat dans un dilemme pour l'Église orthodoxe russe : se refuser à son rôle missionnaire ou risquer de scandaliser ses fidèles.

On remit la décision au concile des évêques qui prit parti, comme on le sait, pour la participation à allure missionnaire (1).

Le Conseil administratif du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE en formation s'est réuni en Hollande en janvier. Depuis sa séance de juillet le chiffre des Églises adhérentes est monté à 65, et parmi elles l'Église syrienne orthodoxe d'Antioche.

L'invitation américaine au Conseil de tenir sa première session aux États-Unis a été acceptée. On a approuvé les projets établis par le département d'étude en vue de concentrer les travaux de recherches sur le problème de la responsabilité des Églises dans l'ordre international, et de collaborer avec les théologiens et les experts de nombreux pays pour continuer la tâche entreprise par la conférence d'Oxford. La publication de la revue *Koinonia* a été remise jusqu'après la fin de la guerre, mais le *SŒPI* et des brochures spéciales continueront l'œuvre d'information et d'éducation en matière d'œcuménisme (2).

La *Protestantische Rundschau*, nº 1, p. 11, dont notre Chronique de 1939, p. 468, a relevé les tendances présumées, affirme que le Conseil se trouve dans une position délicate, ses leaders ayant fait leurs les thèses politiques de leurs pays respectifs. Cette attitude aurait fait un grand tort à la cause œcuménique. La revue illustre ses dires par de nombreuses appréciations négatives venant de différentes Églises.

(1) Cfr Chronique 1939, p. 165.
(2) *SŒPI*, nº 3.

Les Rapports des conférences d'OXFORD, ÉDIMBOURG ET UTRECHT ont paru en TRADUCTION RUSSE (Paris, Éditeurs réunis).

Une courte addition à ce que nous avons rapporté l'an passé (p. 475) sur la réunion de CLARENS.

Le P. Bulgakov, empêché par sa maladie d'y assister, a émis des *desiderata* à la Commission chargée d'étudier les questions liturgiques. Il désire qu'on étudie dans le culte marial : 1) le rôle de la Mère de Dieu dans l'Incarnation ; 2) sa sanctification et sa glorification ; 3) sa place dans l'Église et dans l'humanité ; 4) le sens de la dévotion à la Mère de Dieu pour le mouvement de la réunion chrétienne.

Viennent de paraître au secrétariat du mouvement FAITH AND ORDER (Christ Church, Oxford) les *Statements Received from the Churches on the Report of the Edinburgh Conference* (First Series) qui sont destinés à faire suite aux avis des Églises concernant le Rapport de la conférence de Lausanne, qui ont été réunis en volume, *Convictions*, et dont *Irénikon* a parlé en son temps (1935, p. 105).

On s'étonne, dit *SŒPI*, nº3, de ce que le Mouvement œcuménique ne se soit pas encore prononcé sur la SITUATION INTERNATIONALE. La raison en est qu'il est un groupement d'Églises et non une monarchie ecclésiastique. Les différentes Églises ne se sont pas encore mises d'accord sur le jugement à faire, estimant ne pas encore être en possession du message de Dieu à ce sujet.

Mais on a raison d'insister pour que cela se fasse, «car nous n'avons pas le droit de nous résigner à ce que notre présente incapacité de nous prononcer en commun serve d'excuse à un manque de discernement de notre part, et jamais nous ne pourrons entendre le message commun de notre Dieu, si nous ne l'appelons pas et ne nous préparons pas à le comprendre ».

Le *Federal Counc. Bull.* de novembre considère qu'en cette GUERRE les Églises chrétiennes savent, mieux que durant celle de 1914-18, quelque chose de l'*Una Sancta*, et ceci malgré toutes les causes de division, et gardent une

communion entre elles qui s'extériorise même, grâce au soin du secrétaire du Conseil œcuménique en formation.

L'ALLIANCE UNIVERSELLE POUR L'AMITIÉ INTERNATIONALE PAR LES ÉGLISES fait montre d'une belle activité. Conférence scandinave à Oslo le 22 et 23 novembre en vue d'une initiative pour une paix constructive (*SŒPI*, n° 43). Réunion de plusieurs dirigeants sous la présidence de Mgr Irénée de Novi-Sad, à Genève, du 11 au 14 janvier. Après avoir pris connaissance des rapports des comités nationaux on a pu constater le désir croissant de paix dans les différents pays. Des instructions nouvelles ont été envoyées à ces comités (*id.*, n° 3). Le secrétaire-général, le pasteur H.-L. Henriod, a visité la France, la Yougoslavie, la Bulgarie, la Roumanie, l'Italie, la Hongrie (*id.*, n° 2).

Les prélats orthodoxes de ces pays ont montré de la sympathie pour l'activité de l'Alliance tant au point de vue des principes, que des formes pratiques de solidarité et d'entr'aide.

Dans les messages et déclarations notons :

Il ne faut pas cesser d'espérer, même contre tout espoir. Le message de l'Alliance peut gagner la victoire comme le message de Paul a conquis le monde romain.

« Nous signalons ici solennellement le fait qu'après ces déclarations de la papauté (Encyclique et message de Noël) sur les principes fondamentaux d'une coopération pacifique des nations, il y a sur ce point aujourd'hui un front commun des chrétiens » (1).

THE CHRISTIAN NEWS-LETTER dont nous avons annoncé dernièrement la parution et dont nous avons reçu quelques exemplaires, a un caractère sociologique très prononcé : éducation, objection de conscience contre la guerre, pacifisme, etc. La revue continue Oxford et veut appliquer ses principes.

Unionisme. — On trouve dans *Thought* de décembre

(1) *Id.*, n° 46-7 et n° 4.

1939, un article du prince N. MASSALSKY sur REUNION WITH ROME. *A Russian-Orthodox View.*

Le mouvement pour guérir le « schisme grec », devenu plus intense après la guerre de 1914-18 à cause des attaques contre le christianisme, a passé heureusement du terrain de la controverse à celui du rapprochement plutôt éthique. Après un petit historique du schisme, principalement en Russie où l'idée de l'union a été desservie par des aventuriers politiques, l'A. montre longuement le rôle initiateur que pourrait jouer l'Église orthodoxe russe de la Diaspora (entendant par là celle de Karlovcy) dans l'intensification du rapprochement avec Rome ; elle serait suivie par les Églises orthodoxes limitrophes de la Russie, par celles des Balkans, et enfin par les anciennes Églises patriarcales. La hiérarchie de Karlovcy, en effet, ayant perdu le soutien de l'ancien État russe et celui de feu le patriarche serbe Barnabé, cherche l'amitié protectrice d'une puissance séculière ou spirituelle, « laquelle, comme l'Église catholique, dispose d'une organisation capable de remplacer une séculière ». Au concile de Karlovcy de 1938 « on a fait largement allusion à ce que le moment était vraiment venu pour conclure la paix avec les catholiques » (p. 603). Rome devrait répondre généreusement à ces avances en étendant sa protection sur cette Église, comme l'avait fait Mgr Barnabé, mais en se défendant, tout comme lui, d'intervenir dans ses affaires intérieures. Le bien qui en résulterait applanirait beaucoup de difficultés dogmatiques, même celle de la papauté. Des premières suggestions sont exprimées : le Vatican pourrait envoyer un délégué pour présider aux conciles de Karlovcy ; ceux-ci adresseraient, d'après le prince Massalsky, volontiers une telle invitation au Saint-Siège s'ils étaient sûrs qu'elle serait agréée.

L'ÉGLISE RUSSE ET LE PROBLÈME DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE par le R. P. C. DUMONT, O. P. *(Les Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, 1939-40, n° 1) commence par définir l'attitude catholique envers l'unité, dont une des bases est la distinction entre la catholicité de droit et de fait dans l'Église.

Passant ensuite à l'attitude de l'Église russe de l'émigration il la décrit dans le groupe conservateur et le groupe libéral, dont la principale différence gît dans la négation d'une part et l'interprétation moderniste d'autre part du développement dogmatique. Pas-

sant à l'action catholique pour l'union avec l'Église russe il montre l'efficacité suprême du rite oriental auquel les deux partis orthodoxes sont *opposés*, ce qui, d'après l'A. (dans une logique que nous avouons ne pas bien saisir et dont nous soulignons les termes), « est un bon signe de l'importance de ce travail de *rapprochement* ». Les conversions individuelles sont très importantes pour peupler le rite catholique russe. Une autre modalité de l'action unioniste catholique est la propagande en Occident, parmi le jeune clergé catholique surtout, car si le terrain n'est pas dûment préparé l'union sera passagère. C'est à promouvoir l'une et l'autre action que se dépense le centre dominicain *Istina*, dirigé par le R. P. et sur l'activité duquel cette conférence, faite à l'Union spirituelle des veuves de France, était destinée à attirer une généreuse attention.

Dans une conférence sur la CONCEPTION ROUMAINE DE L'ORTHODOXIE faite devant la Société des femmes orthodoxes et publiée dans *Unirea* du 3 février, le professeur N. IORGA a commenté les LIENS DE L'ÉGLISE ROUMAINE-UNIE AVEC LA PAPAUTÉ.

Ils ont toujours été très profitables et utiles au peuple roumain, même davantage que ceux avec le patriarche de Constantinople : le pape étant supranational, a toujours défendu ses droits, tandis que le patriarche œcuménique a été surtout un chef national pour le peuple grec, rôle dont il ne pourra pas se libérer. La liaison avec Rome doit se chercher dans l'Église unie, respectueuse de l'entière tradition religieuse et peu éloignée de l'idée nationale, au point de lui avoir au contraire rendu des services essentiels. « Les hommes qui ont établi cette union étaient des gens intelligents... Ils ont en premier lieu essayé de conserver la foi conforme à ses origines, dans son développement, dans son droit ». Et plus loin : « Si l'Orthodoxie ne reconnaît pas ce fait, elle commettra une très grande faute et empêchera les efforts que nous devons tous faire afin de ne former qu'une nation ».

Le professeur G. WUNDERLE, directeur du centre augustin d'études orientales à Wurtzbourg, a fait une conférence à l'*Ostkirchenfeier* organisée par ce centre fin juin 1939 : STAND UND THEOLOGISCHE FRUCHT DER OSTKIRCHLICHEN BEWEGUNG (*Theologie und Glaube*, nº 1).

Résumons-en les principales idées en attendant la recension du

livre du même auteur, *Ueber die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien* (Wurtzbourg, Rita), qui les reprend et les développe. C'est par les voies psychologiques *(seelische)*, conformément aux directives de Pie XI, qu'il faut travailler à préparer l'union, la plus grande tâche du chrétien parce que réalisant pleinement la Rédemption du Christ ; du côté orthodoxe on ne voit aucun rapprochement vers Rome mais bien vers d'autres confessions chrétiennes occidentales, sans succès appréciable d'ailleurs, cet insuccès pouvant être aussi providentiel pour amener la vraie union. M. W. s'étend ensuite sur l'attitude religieuse des orthodoxes, qui lui fait conclure au point de vue unioniste : « Le désir de voir saint Thomas d'Aquin devenir le théologien normatif pour l'Église orientale, est incompréhensible ; il méconnaît le sens intérieur de la « théologie » *(Gotteswissenschaft)* orientale ». Dernière conclusion devenue heureusement classique depuis quelque temps : si les Occidentaux ont beaucoup à apprendre chez les orthodoxes, l'inverse est également vrai.

Dans la même ligne de théologie unioniste, ouvrant des horizons nouveaux à la théologie tout court, notons un important article de E. VON IVÁNKA dans *Scholastik*, 1939, nº 3 : ARISTOTELISMUS UND PLATONISMUS IM THEOLOGISCHEN DENKEN. *Oestliche und westliche Theologie.*

D'une manière inévitablement sommaire mais suggestive, il énonce les principes et les dangers d'une théologie fondée sur un système rationnel rigoureux (aristotélisme) ou sur un système méditatif (platonisme) ; pour le premier ce sera une analyse des objets de la foi et leur synthèse systématique, risquant de faire de Dieu le suprême rationalisable (non pas intelligible) ou bien le suprême inconnaissable et de la mystique un phénomène extraordinaire ou bien une spéculation ; pour le second, une méditation sur l'ensemble de la Révélation à partir des données concrètes de la vie humaine, risque de faire du monde divin une nécessité de l'âme humaine, et de la théologie une gnose cosmologique et anthropologique (piège où après Origène est tombée la théologie russe). La philosophie platonicienne, expurgée de ses défauts par le soutien royal de l'analogie aristotélicienne, convient mieux à la théologie, précisément parce qu'elle n'est pas rigoureusement rationnelle. Malgré quelques exceptions il est un *fait* que la théologie orientale s'est développée sur les lignes platoniciennes, et l'occidentale sur les lignes aristotéliciennes.

Actuellement en Occident il y a une tendance platonisante dans la théologie kérygmatique, et donc une tendance vers la théologie orientale. Les deux théologies auront avantage à se compléter.

Les *Zamĕtki* (Notices) du Russicum, août 1939, donnent certaines résolutions du SYNODE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE RUSSE de rite oriental à Saint-Pétersbourg en 1917. On leur sera reconnaissant pour cette documentation.

Internationale kirchliche Zeitschrift, n° 3, 1939, cite un article du Dr. GROSCHE se réjouissant de ce que les CONVERSATIONS INTERCONFESSIONNELLES ont passé de l'état de rêve à l'état de réalité.

Les protestants ressentent de plus en plus un besoin de l'Église, un besoin d'aller de l'*Épître aux Romains* à laquelle ils se sont trop attardés, à l'*Épître aux Éphésiens :* ils ont été beaucoup aidés dans cette tendance par les théologiens orthodoxes délégués aux conférences œcuméniques.

Le R. P. M. PRIBILLA, S. J., se fait encore entendre, cette fois dans *Stimmen der Zeit* de février 1940 : KONFESSIONSKUNDE UND KONFESSIONELLE VERSTÄNDIGUNG.

Depuis la conférence de Lausanne en 1927, de toutes parts beaucoup a été fait pour réaliser ses vœux, qui étaient de déterminer avec précision en quoi les Églises diffèrent et en quoi elles s'accordent. Il en est né une abondante littérature de *Konfessionskunde*, dont le R. P. examine les ouvrages les plus remarquables et qu'il tâche, sans y réussir tout à fait, de définir par rapport aux disciplines plus déterminées : Histoire de l'Église, du Dogme, du Droit canon et de la Liturgie, etc. L'esprit que réclament ces travaux est l'amour de la vérité et une scrupuleuse équité, qui allient une fidélité entière à sa propre conscience avec un parfait respect pour la conscience d'autrui. L'A. termine son article par un bref examen de *De la Méthode irénique*, paru ici même en 1938, qu'il approuve en substance, tout en lui reprochant de trop sublimer l'idéal de l'œcuméniste et en faisant plaisamment remarquer que l'amour de l'irénisme peut induire l'iréniste lui-même à devenir polémiste. Mais la fin de la méthode irénique n'est-elle pas précisément de *juger* mais en pleine connaissance de cause ?

THE LITERATURE OF REUNION de H. R. T. BRANDRETH *(Theology*, novembre 1939) classe celle-ci en cinq rubriques, tout en reconnaissant la complexité de la matière : Histoire de l'union ou de la séparation ; Ouvrages exposant les vues personnelles des auteurs ; Ouvrages à allure officielle ou officieuse (p. ex., les livres catholiques munis de l'*imprimatur) ;* Rapports des conférences et commissions œcuméniques ; Périodiques. L'article classe dans chacune de ces cinq rubriques quelques ouvrages importants et d'autres moins heureusement choisis.

La Nouvelle Revue théologique, (nos 8 et 9-10) publie un article du pieux anglican laïc A. SMALLWOOD : ESSAI SUR LA NATURE DE L'UNITÉ RELIGIEUSE, préfacé par un prêtre catholique de Lyon, Irénée, qui est son éditeur, et muni de quelques réserves théologiques. Il a aussi paru en brochure chez Casterman.

S. était imbu du christocentrisme de l'École spirituelle française, et envisage très pieusement, presque « piétistiquement » sous cet angle, l'unité des chrétiens et le travail pour cette unité. Ce travail ne peut tendre à rien moins qu'à la réalisation de l'unité du Christ avec son Église ; il ne tend donc pas premièrement vers la guérison des divisions qui sont une blessure au cœur du Christ, un péché non *contre* mais *en* Dieu, mais « vers la perfection de louange dans l'unité de la vraie foi » (1068). Le travail principal sera la prière, basée sur le fondement commun du baptême : « L'activité spirituelle de cette prière doit être une action qui procède d'une entière sincérité aux faits — ne voyant pas l'unité de la foi là où elle n'est pas — et qui aussi procède d'une dévotion également entière à l'idéal d'unité tel que Notre-Seigneur lui-même l'entend dans sa prière pour l'unité » (1072). Son but est que « la paix intérieure et l'unité du cœur de Notre-Seigneur deviennent la paix actuelle et l'unité de son Église sur terre » (1079).

Les études sur la valeur doctrinale du CONSENSUS FIDELIUM sont rares. Il faut d'autant plus apprécier le suggestif article de M. LAROS : LAIE UND LEHRAMT IN DER KIRCHE, paru dans *Hochland* de novembre.

Il était opportun d'insister en théologie catholique sur la struc-

ture hiérarchique de l'Église quand celle-là était attaquée ; mais à persévérer dans cette insistance on fait croire aux non-catholiques que l'Église catholique est l'Église des clercs. Il est temps de faire apercevoir le vrai rôle des laïcs : leur sacerdoce et leur état de majeurs. Le sacerdoce universel des fidèles n'ouvre pas la porte au laïcisme, mais, bien compris, il consacre au contraire le séculier. Le sacrement de confirmation donne, comme l'a bien montré Newman dans son célèbre article du *Rambler* — malgré le scandale qu'il a suscité alors — à tous les fidèles qui le reçoivent une onction de l'Esprit qui les enseigne *directement* et non seulement par l'intermédiaire de la hiérarchie. « Ainsi donc le témoignage des laïcs a une valeur indépendante, à côté du magistère ecclésiastique ; il n'est pas séparée de celui-ci mais fait partie du tout vivant animé par l'Esprit de Dieu ; quand il arrive à une partie de faire défaut, l'autre alors s'avance avec son témoignage découlant de la foi vivante du seul Corps du Christ ». Perrone admettait aussi que la voix de la Tradition pouvait parfois retentir non pas dans les conciles, ni dans les Pères, ni encore dans les évêques, mais dans le *communis fidelium sensus*. A la lumière de ce principe l'A. expose des réflexions sur l'Action catholique, laquelle n'est pas un apostolat à côté de l'apostolat hiérarchique, pas non plus un apostolat purement instrumental, mais un apostolat ayant sa valeur propre, découlant de la maturité chrétienne des laïcs et de l'expérience de leur état, inconnue à la hiérarchie et au clergé. Une expansion de toutes les forces des fidèles autour d'un pouvoir central fort promet un avenir fructueux à l'Église.

De très intéressants articles discutant le problème de la THÉOLOGIE ANGLICANE, et qui continueront peut-être encore, ont paru dans *Theology* de novembre, décembre et janvier : THE ARCHBISHOP OF YORK : *Theology To-Day ;* E. L. MASCALL : *The Future of Anglican Theology ;* E. G. SELWYN. — *The Outlook for English Theology*. Rattachons-y aussi R. CANT : *Tendance récente de la pensée anglicane (Œcumenica* de 1939).

L'ARCHEVÊQUE D'YORK et le Rev. E. L. MASCALL constatent un antagonisme entre l'école théologique d'avant guerre, d'allure philosophique et plutôt apologétique et désirant maintenant édifier une sociologie chrétienne, — école dont le premier auteur se dit le représentant et est en effet le représentant le plus distingué, —

et la nouvelle génération qui désire édifier une vraie *théologie*, en alliant la primauté de la Bible, restaurée en Angleterre par Sir Edwin Hoskyns sous l'influence de Barth, à la recherche de la grande tradition catholique, et aussi à l'héritage « raisonnable » du « catholicisme libéral », tâche difficile mais possible pour l'humilité et la charité chrétiennes. Ainsi l'anglicanisme pourra se constituer une théologie propre, dont le manque actuel se fait péniblement sentir aux conférences œcuméniques. Le Very Rev. E. G. SELWYN, doyen de Winchester et éditeur des célèbres *Essays Catholic and Critical*, ne voit pas d'aussi grandes différences entre les deux générations de théologiens que les auteurs précédents, et tout en désirant un retour à la Bible et à la Tradition, le veut pur de tout « monophysisme » romain et barthien et dans la ligne de la tradition anglicane « raisonnable » et humaniste. Quelques détails sur le « monophysisme romain » : son caractère est « d'attribuer au Saint-Esprit une opération qui supprime dans le cœur et l'esprit de ceux qu'Il inspire les effets du péché et de l'erreur ». Et plus loin on trouve avec déception à propos du catholicisme français une affirmation chère à l'antipapisme anglais : « Les erreurs de l'Église romaine semblent en effet avoir une origine purement italienne ». Le Rev. R. CANT brosse un tableau moins profond (comme il convient dans une conférence) de la théologie anglicane contemporaine. Ses sympathies vont à la tendance biblique, dont l'actuel meilleur représentant est le R. P. A. G. Hebert, S. S. M., bien connu de nos lecteurs, et dont est imprégné le milieu théologique et éducatif de Kelham.

SOBORNOST, n° 20, continue l'article de DOM GREGORY DIX. — *The Prophet and the Church. Dogma and Mystical Body*, qui, toujours dans le même style, attribue tous les dons proprement prophétiques au magistère de l'Église, avec référence en quelque sorte courageuse, au Siège apostolique de Rome. Les autres matières du fascicule ont déjà été signalées sous d'autres rubriques.

PUT, n° 60, débute par un éditorial consacré à la guerre — heure décisive du destin historique : elle pourra finir par un réveil de « la nostalgie pour la liberté, l'humanitarisme et le spirituel ».

Dans les articles : G. FEDOTOV. — *Défense de l'Éthique*, ose à peine croire que le retour du public soviétique à Ibsen pourrait être un

réveil du primat éthique de l'intelligentsia russe, dont la littérature russe a été l'illustration et qui a été absorbé plus tard par le primat du politique et la domination de l'immoralisme esthétique. Pour l'A. la vraie éthique qu'il appelle de tous ses désirs, n'est pas une éthique juridique, ni même l'ascèse trop peu problématique et ressortissant à l'esthétique spirituelle, mais l'*acte moral*, c'est-à-dire « entendre ce que Dieu veut *hic et nunc* de l'homme « (p. 15), l'acte pleinement conscient et responsable, que l'allure sacramentelle et liturgique de l'Orthodoxie contemporaine ne peut pas remplacer et que la vie soviétique semble devoir engendrer par son allure même.

S. Frank. — *Le problème du « socialisme chrétien »*. Distinguant entre le socialisme qui est antichrétien par la négation de l'amour fraternel, et les réformes sociales qui s'imposent et qui doivent s'inspirer de cet amour, S. F. rejette la coercition dans le domaine de l'esprit mais reconnaît la nécessité d'une certaine coercition dans le temporel, le « socialisme chrétien ». N. Berdjaev. — *Le christianisme et la société (réponse à S. Frank)*, trouve cette solution fautive, car elle ignore la *justice* qui est le pathos du socialisme, et préconise le « socialisme personnaliste » alliant les justes préoccupations de justice avec le respect de la personne.

N. Losskij. — *L'idéalisme transcendantal phénoménologique de Husserl*, critique la théorie de la connaissance chez Husserl en fonction de sa gnoséologie de l'intuition.

Hélène Izvolskaja. — *Les nouveaux courants de la pensée catholique sociale en France*. L'A. relève le travail énorme accompli par toute une équipe de penseurs, qui a le mérite de concrétiser les problèmes sociaux, de la démocratie surtout, en réponse aux reproches faits par les non-chrétiens aux encycliques pontificales d'être trop générales, et au christianisme de n'être préoccupé que du salut individuel.

The Eastern Churches Quarterly d'octobre 1939, a donné la fin des articles *Concerning the Eirenic Method* (D. C. Lialine) et *Armenian Canon Law* (D. I. Doens), et celui de janvier 1940 promet une série d'articles sur la *Liturgie et l'Union*, titre du premier article de D. Bede Winslow.

D. Bede Griffiths (de Prinknash Abbey) trouve dans *The Platonic Tradition and the Liturgy* que le platonisme a une tendance trop

ascétique pour exprimer adéquatement le christianisme, lequel trouve sa meilleure expression dans la liturgie. Que dire alors, la réflexion s'impose, d'une tradition liturgique, platonicienne, qui existe cependant ?

D. Thomas Rigby médite sur les articles du P. Basile Krivošein parus dans la même revue en 1938, pour trouver dans la tradition orthodoxe sur la prière beaucoup de points communs avec l'Occident, points communs qui lui font négliger les points cruciaux de controverse du palamisme *(The West sees the East at Prayer)*.

Œcumenica suspend malheureusement sa publication pendant la guerre tout en promettant à ses amis de maintenir des contacts grâce à une espèce de Bulletin.

H. E. Symonds, C. R., fait lui-même un résumé de son livre récent dans *L'Église universelle et le Siège de Rome*. L'article de R. Cant a été signalé plus haut. Madame N. Gorodetsky, inspiratrice de *Saint Macrina's House* (cfr Chronique 1939, p. 471), trace un tableau charmant et complet des *Collèges missionnaires de Selby-Oak, collaboration confessionnelle*. Madame M. Lot-Borodine achève son article sur *La Doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orthodoxie gréco-orientale*, laquelle culmine dans Palamas : « L'incontestable force de Palamas, dialecticien et contemplatif né, fut d'exprimer tout le suc du fruit mûr de la gnose orthodoxe » (p. 226). Cette conclusion demanderait des prémisses beaucoup plus fouillées, défaut presque inévitable tant le sujet que cet article a voulu traiter est vaste et exigerait une ou des monographies. L'article a surtout une valeur de suggestion et d'orientation quand il s'agit de l'Orient orthodoxe.

LECTURE PATRISTIQUE

LES DEUX HOMÉLIES D'ORIGÈNE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

PREMIÈRE HOMÉLIE.

(Suite) (1).

Nous avons compris comment l'Épouse est noire et belle. C'est pourquoi toi-même, si tu ne fais pas pénitence, prends garde qu'on ne dise de ton âme qu'elle est noire et souillée, et que tu ne sois couvert de cette double honte, noire à cause de tes péchés passés, souillée, parce que tu persévères dans les mêmes vices. Si, au contraire, tu fais pénitence, ton âme sera noire à cause des fautes d'autrefois, mais à cause de ta pénitence elle aura une sorte de beauté que j'appellerais éthiopienne. Et puisque j'ai prononcé le mot d'éthiopien, je veux invoquer le témoignage de l'Écriture à cet égard. Aaron et Marie murmurent parce que Moïse a pris une épouse éthiopienne (Nom. 12, 1), et le nouveau Moïse prend aussi une Épouse éthiopienne : sa loi en effet est passée à notre Éthiopienne. Murmure donc, Aaron, le sacerdoce des Juifs, murmure Marie, leur synagogue. Moïse ne se soucie pas de leurs plaintes, il aime son Éthiopienne, dont il est dit ailleurs par le prophète : « Des parties les plus reculées des fleuves on apportera des offrandes » (Soph. 3, 10), et encore : « L'Éthiopie devancera les mains d'Israël auprès de Dieu » (Ps. 67, 32). C'est bien dit : devancera. Car tout comme dans l'Évangile cette femme qui avait un flux de sang devance dans la guérison la fille de l'archisynagogue (Math. 9, Mc. 5, Lc. 8), ainsi l'Éthiopie est guérie, tandis qu'Israël est encore malade. Par le crime d'Israël a été opéré le salut des Gentils pour donner l'émulation à Israël (Rom., 11, 11).

« Je suis noire mais belle, filles de Jérusalem ». Et toi aussi, âme qui est l'Église *(anima ecclesiastica)*, adresse tes paroles aux

(1) Cfr *Irénikon*, 16 (1939), 172-174, 291-294, 484-487.

filles de Jérusalem et dis : L'Époux m'aime davantage, il me chérit plus que vous, nombreuses filles d'Israël. Vous demeurez dehors et vous voyez l'Épouse entrer dans la chambre nuptiale. Que personne ne doute, la noire a été appelée belle. Qui sommes-nous, pour avoir mérité de connaître Dieu, de chanter le cantique des cantiques, de venir du fond de l'Éthiopie et des extrémités de la terre pour entendre la sagesse du véritable Salomon ?

Et lorsque se fera entendre le tonnerre de la voix du Sauveur : « La Reine du Midi comparaîtra au jugement et condamnera les hommes de cette génération, car elle vint des extrémités de la terre écouter la sagesse de Salomon, et voici il y a ici plus que Salomon » (Math. 12, 42), entends le sens caché de ces mots. La Reine du Midi vint des extrémités de la terre : c'est l'Église, et elle condamne les hommes de cette génération, c'est-à-dire les Juifs, asservis à la chair et au sang. Elle vint des extrémités de la terre entendre la sagesse de Salomon, non de celui-là qui est nommé dans l'Ancien Testament, mais de celui qui dans l'Évangile est plus grand que Salomon.

« Je suis noire mais belle, filles de Jérusalem ». Les termes aussi s'accordent avec la beauté de l'Épouse. Suivant les Hébreux, « Cedar » a le sens de ténèbres. Je suis donc noire comme les tentes de Cédar, c'est-à-dire comme les Éthiopiens, belle comme les pelleteries de Salomon, celles qu'il fit mettre en ce temps-là en ornement au tabernacle, quand avec un très grand soin et un immense travail il fit ériger le temple. Salomon était riche, en effet, et dans sa sagesse, personne ne le surpassa. « Je suis noire et belle, filles de Jérusalem, comme les tentes de Cedar, comme les pelleteries de Salomon. Ne me regardez pas, parce que je suis noircie ». Elle en a assez dit de sa noirceur, et par la repentance revenant à un état meilleur, elle se déclare aux filles d'Israël, noire mais belle, suivant notre exposé précédent.

Elle dit : « Ne me regardez pas, car je suis noircie. Ne vous étonnez pas de ma sombre couleur, le soleil a dardé [ses rayons sur moi] » ; l'éclat de sa lumière en toute sa fulgurance m'a illuminée, en sorte que sa chaleur m'a brunie. Ce n'est point, en effet, comme il convenait, comme l'exigeait la dignité du soleil, que j'ai reçu ma lumière.

C'est de leur défaillance qu'est venu le salut aux Gentils et

c'est inversement de l'incrédulité des Gentils que viendra la connaissance à Israël. L'un et l'autre se trouvent chez l'Apôtre. « Les fils de ma mère se sont dressés contre moi ». Recherchons comment l'Épouse dit : « Les fils de ma mère se sont dressés contre moi ». Quand donc la querelle de ses frères s'éleva-t-elle contre elle ? Considère Paul, persécuteur de l'Église et tu comprendras comment le fils de sa mère a combattu contre elle. Les persécuteurs de l'Église se sont repentis et ses adversaires recommençant à reconnaître leur sœur, ont prêché la foi qu'ils ravageaient précédemment. C'est ce que chante maintenant l'Épouse ; dans un esprit prophétique, elle dit : « Ils ont lutté contre moi, mais ils m'ont établie gardienne dans les vignobles ; je n'ai point gardé mon vignoble ». Moi l'Église, moi l'Épouse, moi sans tache, j'ai été établie gardienne d'un grand nombre de vignobles par les fils de ma mère, qui avaient autrefois combattu contre moi.

Tirée en tous sens par ces soins et ces inquiétudes, veillant sur plusieurs vignobles, je n'ai point gardé le mien. Applique ceci à Paul et à ces saints, préoccupés du salut de tous, et tu verras comment, ne gardant pas son vignoble, il veilla sur d'autres ; comment aussi pour en gagner d'autres, lui-même consentit à certaines pertes. En effet, libre qu'il était en tout, il se fit serviteur pour les gagner tous : « Je suis devenu, dit-il, faible avec les faibles, Juif avec les Juifs, à ceux qui sont sous la loi, comme sous la loi, et le reste » (I Cor. 9, 20-22). Il pouvait dire : « Je n'ai point gardé mon vignoble ».

Ensuite, elle tourne ses regards vers l'Époux, qui, après s'être montré, a disparu. Elle fait cela souvent dans ce cantique, ce qu'on ne peut comprendre, à moins de l'éprouver. Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai vu l'Époux s'approcher de moi et demeurer avec moi fréquemment ; puis il s'en alla soudainement et je ne pouvais trouver ce que je cherchais. De nouveau, je me prends à désirer sa venue et parfois il revient ; lorsqu'il m'est apparu, que je l'ai saisi de mes mains, il m'échappe de nouveau et, une fois échappé, il est une fois encore objet de ma poursuite ; et il fait cela fréquemment, jusqu'à ce que je le tienne vraiment et que je monte appuyée sur mon cousin.

(A suivre).

Notes et Documents.

LA GNOSE CHRÉTIENNE

A propos de Georg Koepgen : Die Gnosis des Christentums (1).

J'estime que ce livre est une des publications théologiques les plus importantes et les plus vivantes de ces dernières décades ; il est un fruit catholique à l'arbre de la pensée œcuménique, car il sert l'union, volontairement ou non. Son titre en est déjà une preuve. Le mot de « gnose », si suspect pour la chrétienté occidentale, y est réclamé pour la chrétienté tout entière, non pas pour l'orientale seulement, bien que sous une autre forme que celle que lui a donnée la chrétienté russe. Le style de la gnose russe est magnifique au point d'éveiller chez certains chrétiens occidentaux un sentiment d'envie. Tel est le cas de Koepgen. Je crois ne pas me tromper en voyant à l'origine psychologique de son livre une réaction contre la gnose berdjaévienne. Koepgen parle souvent avec une admiration non cachée de ce « gnostique qu'il estime être le plus grand de tous les gnostiques chrétiens », tout en repoussant la forme de sa gnose à cause d'une « unilatéralité qui croît inévitablement avec le génie » (p. 156). Cette unilatéralité transformerait, d'après Koepgen, la gnose chrétienne, vraie à son point de départ, en gnosticisme, gnose déviée et donc partiellement non chrétienne. Plus clairement encore : la catégorie du penseur pneumatique à laquelle Koepgen lui aussi attache une valeur fondamentale, se transforme chez Berdjaev en un orgueil pneumatisant de la raison dirigeant la pensée créatrice sur des voies incompatibles avec la foi chrétienne (ainsi dans la question de l'enfer). Chose regrettable que cela en dépendance non seulement de la tendance indubitable de Berdjaev à exagérer et à chercher des oppositions, mais encore et surtout de son enracinement dans la tradition du *νοῦς* inhérente au christianisme oriental et, avant lui, au monde païen préchrétien. Quoi qu'il en soit, Koepgen, après avoir lutté longuement avec Berdjaev,

(1) Salzbourg, Müller, 1939 ; in-8, 360 p.

conclut que celui-ci ne peut être réfuté mais dépassé. *Die Gnosis des Christentums* est sortie de cette tentative de dépasser.

La gnose que Koepgen ne systématise pas à sa façon, mais qu'il trouve préexistante et qu'il ne fait que mieux mettre en lumière est une *tout autre gnose* que la *gnose du type russe* représentée, en plus de Berdjaev, par un Solovjev ou un Bulgakov. Elle ne peut, en effet, être autre chose qu'une gnose qui appartienne au christianisme tout entier au lieu d'appartenir à une seule expression culturelle de celui-ci, soit l'orientale soit l'occidentale. Une telle gnose existe-t-elle, encore que d'une façon latente et jusqu'ici à peine perceptible au théologien lui-même ? Koepgen le croit. Il commence par explorer longuement et très suggestivement les différentes formes de pensée (Denkform), et arrive à conclure que d'entre elles, c'est seulement celle qui s'adapte parfaitement à la réalité chrétienne qui peut prétendre à être une gnose véritable et spécifiquement chrétienne, c'est-à-dire une pensée chrétienne existentielle et non une pensée purement philosophique, classiquement métaphysique et, *a fortiori*, une pensée purement scientifique. Ce n'est pas que Pascal, mais Hegel aussi qui savent que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ n'est pas le Dieu des philosophes. La métaphysique n'a affaire qu'avec les idées générales, tandis que seule une attitude de pensée pénétrée de foi vive à la Trinité et sensible à l'existentiel appréhende les mystères du Dieu personnel. Telle est la seule condition possible pour une gnose chrétienne véritable, celle de l'Orient chrétien ancien, qui voyait l'homme et le monde entraînés dans le déifiant torrent d'amour de la Trinité une. En Occident l'attitude de pensée a été plus christocentrique depuis Augustin qui en domine l'histoire spirituelle. Ce n'est que cette espèce de gnose, découlant d'une pensée à allure trinitaire, que l'Orient devrait, d'après Koepgen, enseigner à l'Occident.

N'oublions pas cependant que la gnose chrétienne de Koepgen ne se caractérise pas, comme la gnose russe, par la particularité et l'extraordinaire de ses sujets. Tandis que le simple chrétien russe ne peut et ne doit pas posséder la gnose du type russe, celle du type de Koepgen peut et doit être possédée de tout chrétien, et tout chrétien, selon notre auteur, la possède effectivement, la gnose n'étant pas dans ce cas autre chose que l'intelligence illuminée par la foi pour les choses de foi. La gnose de Koepgen a son centre de gravité moins dans l'intelligence que dans la foi, et la valeur suprême de la première dépend de la valeur suprême de la seconde. Le gnostique parfait est le chrétien parfait, le saint.

Sans doute ce ne sont pas que les gnostiques russes qui n'accepteront pas *cette* conception de la gnose. Les lecteurs catholiques de Berdjaev se joindront volontiers en grand nombre à l'essentiel de la critique que Koepgen fait de sa gnose tout en voulant pour le mot « gnose » son sens premier qui se rapporte à une fonction de connaissance et même à une aptitude spéciale pour connaître les derniers mystères de l'être. Celui qui connaît le christianisme par le commerce immédiat avec des chrétiens croyants plus que par les livres, a le droit de dire qu'une piété authentique et profonde peut aller de pair avec une absolue indifférence envers la profondeur investigable, spirituelle, c'est-à-dire gnostique, des mystères chrétiens. Et même beaucoup de saints ne sont rien moins que des gnostiques chrétiens dans le sens propre du terme. S'il existe une gnose chrétienne, elle naît, à notre avis, non de la seule direction de la pensée, fût-ce même la direction trinitaire, mais seulement de son intensité. Nous ne nous rangeons pas avec ceux que mécontente déjà la seule réhabilitation par Koepgen du mot « gnose », ni encore avec ceux qui contestent l'existence et la nécessité dans le christianisme de formes suprarationnelles et supralogiques de pensée mises en avant par Koepgen, à côté de la forme scolastique rationnelle ; au contraire, mais nous voulons bien prendre place à côté de ceux auxquels il répugne d'employer le mot « gnose » en l'appliquant à un domaine spirituel qui n'est pas celui d'une aptitude spéciale et d'une extraordinaire passion pour pénétrer les mystères divins du monde. Nous nous proposons, si nous n'en sommes pas empêché par les circonstances défavorables, de revenir éventuellement avec plus de développement sur la question de la gnose chrétienne.

CH. PFLEGER.

MAXIME LE GREC ET L'OCCIDENT

Comme nous l'annoncions au début de l'année dernière (*Irénikon*, 16 (1939), p. 112), nos études nous ont amené à préciser considérablement la physionomie de Maxime l'Haghiorite, qui tient une si grande place dans la vie religieuse moscovite de la première moitié du XVI[e] siècle et dont l'influence persista longtemps après la mort.

L'Église russe entoure aujourd'hui sa mémoire de vénération,

et si ses contemporains l'ont persécuté, excommunié, relégué dans la solitude de Tver, la postérité lui a rendu justice et reconnu son ascendant intellectuel. L'Église officielle, après la réforme de Nicon, vit en lui le précurseur de la révision des Livres Sacrés ; il fut mentionné dans les ménologes et les patéricons, représenté sur des icones, des tropaires et des canons lui furent consacrés. Les vieux ritualistes à leur tour le considèrent comme un des leurs et le vénèrent comme un saint. N'a-t-il pas, au déclin de ses jours, défendu les coutumes et les rites contre les novateurs, professé le port de la barbe, préconisé le signe de la croix avec deux et non trois doigts, ainsi que le triple alleluia suivi du « Slava tébé Bojé ! » Il n'en fallait pas plus pour le rendre cher aux partisans de la « vieille loi ».

A côté de ce culte, la notoriété de Maxime n'est pas moindre chez les historiens. Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire moscovite au XVIe siècle ont fait une large part à son rôle, non seulement religieux, mais aussi littéraire et civilisateur en général. Car s'il fut le théologien providentiellement acquis à la jeune Église russe, séparée du patriarcat œcuménique sinon de droit au moins de fait depuis la chute de Constantinople quelque trois quarts de siècle auparavant, il fut en même temps pour la société russe le premier grammairien, le premier poète, le premier philosophe et même le promoteur de l'imprimerie.

Mais, chose curieuse, tandis que la personnalité de Maxime a suscité de toutes parts le plus vif intérêt, son existence avant son arrivée en Moscovie est restée à peu près inconnue. Qui était ce moine de Vatopédi que l'ambassade de Vassili III, Grand Prince de Moscou, amena de Grèce en 1518 ? Une critique des sources russes, qui n'avait jamais été entreprise soigneusement jusqu'ici, et dont nous donnons ailleurs les détails, nous révèle que les historiens s'étaient montrés trop confiants à l'égard des textes anciens. La *Vie* de Maxime due à la plume des vieux-croyants est encore plus légendaire que les autres. Tout au plus peut-on retenir comme ayant quelque valeur les assertions d'une notice qui fait naître Maxime à Arta et affirme que ses parents portaient les noms de Manuel et Irène. Lorsqu'on y ajoute les quelques rares confidences échappées à Maxime dans ses œuvres — qu'il résida en Italie, qu'il y fut le témoin de la prédication de Savonarole, qu'il fréquenta l'imprimeur Alde Manuce — on a réuni presque tout ce que l'on sait de ses origines et de sa jeunesse.

Nos recherches entreprises pour dissiper cette obscurité n'ont pas été vaines ; elles nous ont permis d'identifier Maxime avec Michel Trivolis, jeune Grec émigré en Italie comme beaucoup de ses compa-

triotes. Nous possédons des lettres de ce Michel et il existe au Mont Athos des canons, des épigrammes et des épitaphes du moine Maxime Trivolis. Si on compare ces documents entre eux et au psautier autographe transcrit par Maxime le Grec à Tver (1), on constate que les écritures sont identiques. De plus, c'est vers 1504 que Michel Trivolis disparaît d'Italie, et c'est en 1505 que le moine Maxime Trivolis apparaît au Mont Athos ; ses traces s'y perdent à leur tour peu avant 1516. Au même moment, Maxime le Grec quitte la Sainte Montagne et prend le chemin de Moscou. Les années coïncident et marquent les étapes d'une même vie. Le parallélisme n'est pas moins frappant entre les quelques détails que conservent les sources russes (séjours à Florence, Venise, Milan, relations avec Jean Lascaris, Alde Manuce, etc.) et ce que l'histoire nous apprend de Michel Trivolis.

On peut dès lors retracer la carrière du jeune Maxime avant son entrée au monastère de Vatopédi. Sa naissance à Arta restait vraisemblable, car ce que l'on savait de la famille Trivolis s'accordait bien avec elle. On voyait en effet, en 1491, Démétrius Trivolis, sans doute l'oncle ou le frère de Michel-Maxime, y conduire Jean Lascaris pour lui faire voir une collection de livres, lorsque celui-ci parcourait la Grèce et recueillait des manuscrits pour le compte de Laurent de Médicis. On conserve aussi à la Bibliothèque Laurentienne de Florence un codex où l'on trouve un monokondylion qui pourrait bien être celui de Manuel Trivolis. Peut-être est-il permis de croire le manuscrit originaire de sa bibliothèque. Tous ces indices sur son origine d'Arta et le nom de son père Emmanuel se voient aujourd'hui confirmés d'une manière formelle par un document des Archives de Saint-Marc à Florence, dont nous parlerons plus loin.

La première mention de Michel Trivolis est celle trouvée dans les listes électorales de 1490 à Corfou (2), et l'on peut croire qu'il y habita et y reçut sa première instruction. Peu après on le retrouve dans les grands centres intellectuels de l'Italie. A Florence d'abord, où il suit au Studium les leçons de Jean Lascaris et d'Ange Politien, au moment où Savonarole commence à prêcher aux Florentins. Un manuscrit a été conservé, qu'il copia pour Jean Lascaris (3). On le retrouve après à Bologne, élève d'un humaniste assez célèbre,

(1) Saint-Pétersbourg, Académie ecclésiastique, cod. 78.

(2) Corfou, Archives de la ville, Argomenti diversi, t. 5 (*Ἑνετοκρατία*), f. 282r.

(3) Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 1994.

Antonio Urceo Codro, pour lequel il travaille comme pour Lascaris (1), et à Ferrare où il connaît le grammairien et poète Nicolo Lelio Cosmico. Il passe ensuite à l'université de Padoue, où il est l'élève d'Agostino Nifo. Sa correspondance avec Jean Grégoropoulos (2) nous le montre en relations étroites avec les hellénistes de Venise, groupés autour de l'imprimerie d'Alde Manuce ; on y relève les noms de Marc Musurus, Scipion Carteromachos, Paolo di Canali, François Columna, Zacharie Callergi, Nicolas Blastos, etc. Après avoir été au service de Nicolo di Tarso, chanoine de Verceil et professeur de grec des ducs de Savoie (3), et après avoir vécu à Milan, il passe chez Jean-François Pic de la Mirandole. Il y reste jusqu'en 1502, lorsque le prince est assiégé dans son domaine par son frère Louis.

Le séjour à la Mirandole est, semble-t-il, capital pour l'évolution religieuse de Michel. Il s'y familiarise sans doute avec les Pères grecs dont Jean-François Pic prépare des traductions. Mais surtout le milieu est d'une dévotion exaltée. On y est plein d'une admiration enthousiaste pour Savonarole ; Jean-François en est le premier biographe et il prétend avoir bénéficié à la Mirandole de plus de vingt miracles du martyr florentin.

Dans cette atmosphère, Michel sent naître en lui le désir de la vie religieuse. Lorsqu'il doit se séparer de son maître, c'est à Florence qu'il se rend, au couvent de Saint-Marc où l'attire le souvenir de Savonarole et où il connaît le dominicain Acciaiuoli, humaniste de renom et, comme Pic, traducteur des Pères grecs (4). La précision détaillée avec laquelle Maxime le Grec, en Moscovie, parle du fonctionnement intérieur d'un couvent dominicain, sa préférence à proposer ce genre de vie en exemple aux moines russes plutôt que celui des monastères du Mont Athos, tout portait à croire que c'était bien chez les Prêcheurs, à Saint-Marc de Florence, qu'il avait passé

(1) Cf. Lettre de Codro à Battista Palmieri dans *Codri Orationes seu Sermones, Epistole etc.*, Paris 1515, f. XCIX-CI.

(2) Editée par E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècles*, t. II, Paris 1885, p. 301-303.

(3) Cf. A. Firmin-Didot, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Paris 1875, p. 540-541.

(4) Pic mentionne Michel dans une lettre à Acciaiuoli, du 13 septembre 1500 ou 1501 (*Ioannis Francisci Pici Epistolarum libri quatuor*, Strasbourg 1507, f. A[6]).

près de deux ans. L'examen de la Chronique d'Ubaldini aux Archives de Saint-Marc vient transformer cette hypothèse en certitude : Michel, fils d'Emmanuel, de la ville d'Arta, y reçut l'habit dominicain au soir du 14 juin 1502.

Cette expérience de vie religieuse dut être pourtant interrompue et, en 1504, on retrouve à Florence Michel, sorti du couvent, dans un grand désarroi moral (1). Sans doute les vexations auxquelles les partisans de Savonarole étaient de nouveau en butte à ce moment ne furent-elles pas étrangères à ce départ. Ce sont les dernières traces de Michel en Occident. Après Florence, il rejoignit selon toute vraisemblance Corfou et Arta, pour aller un peu plus tard se fixer enfin à Vatopédi. Nous possédons quelques documents au sujet de son activité religieuse et littéraire comme moine de ce monastère. On garde, parmi ses écrits de cette période, un canon à saint Jean-Baptiste (2), une épigramme dédiée à Manuel le Grand Rhéteur (3), une épitaphe à Joachim Ier, patriarche de Constantinople (4), et trois épitaphes dédiées au patriarche Niphon II (5).

Voilà, dans ses grandes lignes, la jeunesse de Maxime. Les détails seront exposés dans un ouvrage qui paraîtra très prochainement, et il en résultera, croyons-nous, un Maxime le Grec assez différent de celui qu'on connaissait jusqu'ici, appartenant à la fois aux mondes grec, latin et russe et servant de trait d'union entre eux.

É. Denissoff.

(1) Lettres de Michel à Scipion Carteromachos, du 21 et du 24 avril 1504 (Vat. lat. 4103, f. 23A-23B).

(2) Mont Athos, Iviron, ms. 4658 (538), n° 18.

(3) Milan, Ambros. N. 234. sup., f. 12v.

(4) Milan, Ambros. A. 115. sup., f. 504v.

(5) Milan, Ambros, A. 115. sup., f. 505r, et Mont Athos, Dionysion, ms. 3816 (282), f. 125r.

Bibliographie.

Alois Dempf. — Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn, Buchgemeinde, 1938 ; in-8, 240 p.

Le *Kulturphilosoph* catholique bien connu présente aux lecteurs, laïcs avant tout, une initiation à la philosophie chrétienne. Les grands sujets en sont d'après l'A. : la position de l'homme entre Dieu et le monde (problème fondamental et donc point de départ vrai de la discipline), la création, la liberté, la conscience, la mort et l'immortalité, l'histoire humaine. Dans un second chapitre sont examinées les solutions données par Augustin (qui pour D. est le maître des maîtres), Anselme et Thomas d'Aquin ; un troisième chapitre donne la *véritable image du monde*, un quatrième, la *véritable image de l'homme*, un cinquième, la *véritable image de Dieu*. Un dernier chapitre, méthodologiquement le plus intéressant, trace la voie à une étude plus approfondie de la philosophie chrétienne, laquelle a été de tout temps le résultat de la lutte de l'intelligence chrétienne contre les philosophies moins vraies. Notons la manière historique et psychologique (donc irénique), se réclamant de Dilthey et F. Schlegel, de comprendre les déficiences des systèmes non chrétiens du monde, excusons l'insuffisance de délimitation entre la théologie et la philosophie par le but religieux plutôt que philosophique de l'ouvrage, et regrettons son « occidentalisme » qui nous semble trop exclusif. D. C. L.

E. Rolland et L. Esquirol. — La Philosophie Chrétienne de Malebranche. La Nature et la Grace (1638-1938). (Archives de Philos., 14,1). Paris, Beauchesne, 1938 ; in-8, 234 p., supplém. bibliogr. de 42 p.

« Étrange combinaison de rationalisme et de surnaturalisme », conclut la première des deux études de ce volume intitulée *Le Surnaturel et Malebranche*. M. R. y montre comment M., conduit par une conception de Dieu toute mathématisée et par une exigence rationnelle poussée à l'extrême, arrive à un « mélange déconcertant » de dogme et de philosophie. Le désir d'introduire dans le domaine rationnel l'apport dogmatique du christianisme (la pensée du surnaturel fut profondément ancrée dans l'esprit de M.) se mua en tendance à conquérir le mystère ; M. rappelle en cela certains penseurs religieux russes de nos jours (dépendant surtout de Solovjev). Dans la seconde étude, *Mérite et grâce chez Malebranche*, due à M. Esquirol, ce parallèle se justifie encore davantage.

D. T. S.

Cartesio nel terzo centenario del « Discorso del Metodo ». (Supplém au v. XIX de la Rivista di Filosofia neo-scolastica). Milan, Vita e Pensiero, 1937 ; in-8, XVI-808 p., 75 L.

A l'occasion du troisième centenaire du *Discours de la méthode*, le Recteur magnifique de l'Université catholique de Milan a convoqué des « studiosi » de tous les pays pour manifester par écrit leur pensée sur la philosophie cartésienne sous ses différents aspects. Il en résulte une soixantaine d'études en différentes langues, dont l'abondance de contenu est telle qu'on doit bien se contenter ici de les signaler en bloc. Toutes ces études sont d'allure historico-interprétative, sauf celle du prof. Edg. de Bruyne sur *La méditation cartésienne*, où l'A., bien connu par ses investigations pénétrantes dans le domaine de l'éthique, s'efforce de rechercher comment de la réflexion sur la pensée actuelle (le *cogito*), peut surgir la conscience morale (la perception du bien comme adhésion — libre — au vrai : *sum*, concrètement et existentiellement). Cette étude, tout en tombant un peu hors du cadre voulu par ce volume, rend cependant à sa façon un bel hommage au *Discours de la méthode, non littera, sed spiritu.* D. T. S.

N. Dorn. — Kirěevskij. Essai d'une caractéristique de sa doctrine et de sa personne (en russe). Paris, Maison du livre étranger, 1938 ; in-8, 188 p.

Voici un livre utile, qui manquait encore. En huit chapitres, on y trouve l'itinéraire biographique et littéraire d'Ivan Kirěevskij, et on s'aperçoit vite que l'A. a tâché d'être aussi complet que possible. Aussi peut-on considérer le tableau qu'il nous présente du philosophe russe comme très réussi. Une lacune, cependant, par rapport à un jugement exact sur les derniers développements de l'esprit de K. (l'A. semble du reste y éprouver quelque gêne) : il passe trop vite sur les relations de K. avec les moines d'Optina Pustyn, et surtout avec le starec Macaire. De leur correspondance, il ne nous donne que deux courtes lettres, dont le contenu est de peu d'intérêt. Le P. S. Četverikov, dans son petit livre sur le monastère en question (1926), ne nous en cite, pour la plupart *in extenso*, pas moins de vingt-six, qui jettent déjà à elles seules une lumière toute spéciale sur la teneur spirituelle de ce penseur classique de la philosophie russe, et sont certainement fort aptes à expliquer mieux le caractère général de sa doctrine et la portée précise de plusieurs de ses détails. D. T. S.

D. Strémooukhoff. — Vladimir Soloviev et son œuvre messianique. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 69). Paris, Les Belles Lettres, 1935 ; in-8, 352 p., 45 fr.

Comme ses devanciers, le prince E. Trubeckoj et Szylkarski, M. S., admet que V. Solovjev n'a pas eu et n'a pas exposé dans ses œuvres un système complet de philosophie, mais s'est bien plutôt attaché à mettre une idée centrale en lumière : cette idée centrale n'est pas à proprement

parler du domaine métaphysique, c'est-à-dire l'affirmation de l'uni-totalité de l'Univers (comme le croit Szylkarski, cfr *Irénikon*, 10 (1933), 283), mais cette idée fondamentale dogmatique « qu'un être resplendissant de beauté s'incarne dans le monde pour le transfigurer » (Strémooukhoff, p. 7) ; cet être reçoit le nom de Sagesse de Dieu. — V. Solovjev, d'après l'ouvrage analysé ici, s'attache alors à trouver les fondements métaphysiques de cette vérité dans tous les domaines de la philosophie : tout l'effort de V. Solovjev consiste donc à établir par la dialectique une vérité révélée. Ce but toujours voilé mais constamment poursuiv par le philosophe russe, donne l'unité à toute son œuvre. Sa pensée se meut d'abord dans le domaine psychologique autour du problème de la connaissance, ensuite dans le domaine de la morale, avec des incursions continuelles dans les questions politiques actuelles, enfin dans le domaine de l'esthétique et de la mystique. Les périodes correspondantes de l'activité littéraire de V. Solovjev sont appelées par Strémooukhoff, celle de la Théosophie (1853-1881), celle de la Théocratie (1881-1890), celle de la Théurgie (1890-1900). Le grand progrès de cet ouvrage sur ses devanciers est le soin avec lequel l'auteur s'attache à retrouver les sources des idées de Solovjev (rarement celui-ci dans ses ouvrages en donne une vague indication) et en quoi la pensée soloviévienne diffère de celle de ses prédécesseurs. V. Solovjev a corrigé souvent les philosophes allemands modernes. D'après S. l'influence de la cabale et de la mystique sur V. Solovjev serait très considérable ; nous croyons que l'influence de la patristique grecque l'est plus encore, quoique bien plus difficile à déceler. — Si cette thèse doctorale de S., toute pénétrante qu'elle soit, ne ramène pas l'exposé de V. Solovjev a des conceptions simples, cela tient à la complexité de la pensée du philosophe russe, étudiée par lui. Dom Th. Belpaire.

Marcel de Corte. — La philosophie de Gabriel Marcel. (Cours et documents de philosophie). Paris, Téqui, s. d. ; in-8, X-108 p.

Sans vouloir restreindre la portée de la terminologie de Gabriel Marcel, dont on étudie ici la philosophie, disons de ce livre qu'il témoigne d'une fort grande « disponibilité » vis-à-vis de la matière traitée, laquelle n'est pas seulement pour l'A. un objet, mais une véritable « présence » — et ce, malgré qu'il s'avoue appartenir aux rangs des aristotéliciens de la stricte observance. Le 1er chapitre donne un exposé de l'existentialisme extrêmement riche et suggestif de G. M. Le chapitre suivant est un essai critique qui s'arrête aux traces d'idéalisme qui subsisteraient dans l'œuvre du philosophe en question, malgré son grand réalisme d'intention. L'A. voit dans la philosophie de G. M. une propédeutique, une heuristique plutôt qu'une philosophie proprement dite. L'existentialisme en général n'est pour lui qu'un « prélude à la grande incantation de la philosophie spéculative ». Cette appréciation, malgré toute la justification qu'il tâche d'en donner, nous semble assez arbitraire. Même le dernier chapitre, *Un essai d'intégration de l'existentialisme dans l'ontologie réaliste*,

si original du reste, ne peut pas nous convaincre que la philosophie existentielle n'est pour ainsi dire qu'une *ancilla philosophiae speculativae*, ou, selon l'A., une « *méthodologie d'approche*, apte à vivifier affectivement les puissances de connaissance du sujet qui philosophe ». A l'encontre de l'A. nous y voyons une véritable ontologie, dont la pensée spéculative ne nous semble être qu'une émergence qui, comme telle,a droit d'être aussi appelée ontologique. D. T. S.

Etienne Gilson. — The Unity of Philosophical Experience. Londres, Sheed et Ward, 1938 ; in-8, XII-340 p., 10/6.

On peut discuter la valeur métaphysique qu'il faut attribuer à l'espèce de dialectique historique que l'A. veut découvrir dans l'évolution des systèmes, et qui est dépeinte ici selon trois grandes étapes : l'« expérience » médiévale, cartésienne, et moderne. Voyant l'histoire de la pensée surtout en historien, l'A. nous semble prendre les différents systèmes de la philosophie trop pour des systèmes de simple réaction, au détriment de l'originalité interne du génie philosophique et de l'intuition personnelle de la réalité. L'unité que M. G. nous révèle ici dans l'expérience philosophique (il la voit surtout dans la défaite réitérée du scepticisme par la spéculation basée sur le premier principe de l'être) est certainement une unité très superficielle, trop « phénoménale ». Et il faut croire que sa définition de la philosophie (cfr p. 308) en est la raison foncière : « La philosophie consiste, dit-il, dans les conceptions des philosophes prises dans la nécessité nue, impersonnelle de leur contenu et de leurs relations. L'histoire de ces concepts et de ces relations est l'histoire de la philosophie ». C'est un point de vue, sans doute ; mais une fois adopté, il oblige à renoncer de prime abord à toute recherche, et à tout jugement métaphysique des faits. Cet ouvrage est néanmoins plein d'intérêt, surtout dans sa première partie, notamment le 2e chapitre sur le *Théologisme et la philosophie du moyen âge*. D. T. S.

Bernhard Jansen, S. J. — Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhund rts. Fulda, Parzeller, 1938 ; in-8, 96 p.

Ce petit ouvrage précis aura en tous cas le mérite de venir compléter les répertoires généraux des auteurs scolastiques, répertoires souvent incomplets pour cette période de l'histoire. A côté des mouvements nouveaux où les éléments de la philosophie traditionnelle se transforment profondément — et ces transformations figurent ici dans la mesure où il y a lieu — il y eut toujours une pensée fidèle à l'École, mise un peu alors sous le boisseau et dans laquelle la Compagnie de Jésus maintint une note de stabilité particulière, que Mgr Grabmann caractérise d'« éclectisme sain, critique, mais sans système fixe ni clos ». D. B. S.

S. L. Frank. — Nepostižimoe (L'Inconnaissable. Introduction ontologique à la philosophie religieuse, en russe). (Bibliothèque scientifique russe, 1). Paris, Maison du livre étranger, 1939 ; in-8, 326 p.

S. Frank a donné une première ébauche de sa pensée en 1915 dans *La connaissance et l'être* (cfr *Irénikon*, 15 (1938), 394) ; arrivé à pleine maturité, il nous en livre une synthèse dans les cadres d'une philosophie religieuse, laquelle donne à celle-là une allure doublement synthétique en alliant la philosophie à la théologie chrétienne, alliance caractéristique pour la philosophie russe et qui pourrait passer aux yeux de certains pour un impardonnable et barbare mélange. Cette synthèse se rattache sciemment, bien que non tout à fait explicitement, à la *Philosophia perennis* de Platon à travers tous ses représentants, de Plotin à Vladimir Solovjev, mais surtout à la synthèse incomparable, d'après S. F., de Nicolas de Cues, son seul véritable maître. En résumé très imparfait, l'Inconnaissable est la base de toute réalité, dont il concilie toutes les antinomies (le rationnel et l'irrationnel, par exemple) dans une unité transcendante *(coincidentia oppositorum)*, la *Alleinheit* ; toute réalité, parce qu'enracinée dans cette unité transcendante, est monodualiste. La vraie philosophie donc sera transrationnelle, *planant* au-dessus des différenciations rationnelles fragmentaires, consciente de leur conciliation transcendante, sans parvenir à connaître celle-ci mais en en recevant une certaine révélation, une *docta ignorantia*. Cette intuition initiale de S. F. est développée en trois parties : 1) *l'Inconnaissable dans la sphère de la connaissance objective*, avec les chapitres : *l'Inconnaissable pour nous, l'Inconnaissable en soi dans l'être objectif, l'Inconnaissable comme être absolu et réalité, De l'Ignorance sage* (docta ignorantia) ; 2) *l'Inconnaissable comme réalité qui se révèle*, avec les chapitres : *l'Inconnaissable comme subjectivité* (Selbstsein) *immédiate, la Transcendance au dehors : la relation « je-tu », la Transcendance au dedans : l'être spirituel ;* 3) *l'Inconnaissable absolu : le « sacré » ou la « divinité »*, avec les chapitres : *le Sacré* (*« divinité »*), *Dieu et le moi, Dieu et le monde*. Il est difficilement possible de rendre autrement dans un compte rendu le contenu d'un livre aussi riche qui mériterait tout un article et est digne d'être traduit dans une langue plus accessible que le russe (il a a été primitivement destiné à une édition allemande, empêchée par les circonstances) comme une espèce de testament philosophique de S. F. et comme éminemment représentatif de la philosophie religieuse russe (bien que Berdjaev dans *Put*, n° 60, lui reproche d'être empreint de romantisme allemand d'une part et de la « philosophie de l'être » et non de la « philosophie de la liberté » d'autre part). Nous croyons qu'il serait très intéressant et fructueux de comparer la loi monodualiste de l'être (russe) avec la loi analogique de l'être (scolastique). D. C. L.

Constantin Sandulescu-Godeni. — Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosphie Platons. (Neue Deutsche

Forschungen, Abt. Phil., 27). Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1938 ; in-8, 338 p., 12 M.

La vitalité de l'œuvre de Platon, avec ses antinomies apparentes, qui faisaient parler les anciens de l'*inconstantia Platonis* s'était toujours opposée à une analyse rigoureuse. Pour se plier à ce dynamisme, l'A. rejette les méthodes chronologiques, et veut suivre un enchaînement causal d'après une méthode plus systématique, qui permettrait de saisir les facteurs divers du rationnel et de l'irrationnel. — La recherche de la vérité sera un drame : la rencontre des idées dans un foyer allume la flamme de la vérité, qui sera un grand syllogisme. La 1re partie s'occupe : 1° de la rationalité ontologique et de ses corrélations, 2° de l'irrationalité ontologique et de ses corrélations, 3° des corrélations entre rationalité et irrationalité ontologiques. La seconde partie fera le même travail en épistémologie et la conclusion montrera enfin les relations entre l'ontologique et l'épistémologique. Le développement de ce programme soigneusement élaboré, aboutit à conclure que, d'après Platon, « les lois épistémologiques et ontologiques viennent d'une même source. Ainsi il y a identité dans le dernier principe, épistémologico-ontologique, mais pas dans ses conséquences, c'est-à-dire entre la pensée et l'être » (p. 276). L'historien du platonisme et des philosophies modernes trouvera de belles discussions philosophiques de ces idées du point de vue de l'A., platonicien convaincu.

D. B. S.

N. Losskij. — L'intuition sensitive, intellectuelle et mystique (en russe). Paris, YMCA Press, 1938 ; in-8, 226 p.

L'intuitivisme de N. Losskij a revêtu dans ce volume une forme presque rigide d'unité qui a en tous cas l'avantage de permettre un contact direct avec ce que la doctrine de ce penseur contient de plus saisissant. L'intuitivisme en question étant une théorie immédiatiste (dans le sens le plus strict) de la connaissance des objets de toutes les régions de l'être, ce livre se divise en trois parties (la 2e seule est pourvue d'un titre) et traite successivement des trois genres d'intuition énoncés dans le titre du livre. La 1re partie, la plus forte sans doute, traite des principes fondamentaux sur lesquels doit se baser la critique des théories subjectivistes des qualités sensibles, et fixe les éléments nécessaires à une solide doctrine transsubjectiviste. Le chapitre 2 intéressera même ceux qui ne pourraient se rallier aux opinions gnoséologiques de l'A. Les chapitres sur l'intuition intellectuelle se baseront sur cette constatation première de la transsubjectivité, tout en cherchant les conditions intuitivistes qui rendent possible la fusion des formes idéales avec le contenu réel. La 3e partie qui traite de l'intuition dirigée vers l'être métalogique est la moins satisfaisante à notre avis ; elle s'arrête surtout à une phénoménologie de la mystique, sans en pénétrer plus profondément la métaphysique, faute sans doute d'une anthropologie religieuse suffisamment élaborée. On ne voit pas comment on y

sauve l'analogie de l'être, que pourtant l'A. confesse en termes évidents. L'immédiatisme de l'intuitivisme porte dans cette partie trop l'aspect naturaliste qui fut normal aux deux autres parties, et l'unité dont ce volume portait la marque, commence un peu à craquer. Une table et un index font totalement défaut, ce qui rend le maniement de l'ouvrage particulièrement difficile. D. T. S.

Bernhard Rosenmöller. — Religionsphilosophie. 2e éd. Munster en W., Aschendorff, 1939 ; in-8, VIII-168 p., 3,38 M.

La littérature intitulée « philosophie de la religion » n'a pas toujours trouvé l'approbation ni des philosophes ni des théologiens. Telle que le propose M. R. dans cette 2e édition, elle pourra sans doute être agréée de quelques-uns, l'A. recherchant si la « communion (entre Dieu et l'homme, qui fait précisément la religion) dont il s'agit dans la foi n'est pas fondée sur la nature humaine, et si ce fondement ne se révèle pas à la recherche anthropologique » (p. 9). Il n'y aurait alors de possibilité que pour une seule philosophie de la religion, à cause de son ordonnance essentielle vers la *vera religio* qui n'est qu'une. Cette philosophie n'est ni production, ni phénoménologie, ni psychologie, ni critique, ni sociologie, de la religion, mais « élucidation des liaisons métaphysiques de l'homme » suivant une tradition platonisante. Signalons la profonde connaissance de la pensée moderne dont M. R. fait preuve en en utilisant les résultats positifs. Le philosophe P. Wust a placé l'auteur de ce travail parmi les premiers dans la lignée des penseurs contemporains. D. B. S.

Ludwig Lambinet. — Christozentrische Religionsphilosophie ? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes Dialektischer Theologie. (Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus, Achte Reihe, B. IV). Munich, Kaiser, 1938 ; in-8, 102 p., 2,30 M.

Encore une thèse de philosophie religieuse à l'Université de Marbourg, inspirée par le professeur F. Heiler. On se doutera déjà de sa qualité hors ligne par le nom de l'auteur bien connu, même des catholiques, grâce à la revue *Catholica* dont il a été souvent le collaborateur. Le sujet de la thèse est l'essence de la philosophie religieuse de K. Barth qui, aux yeux de L., — contre beaucoup d'autres exégètes qui sont soigneusement discutés, — admet dans l'homme quelque chose que les scolastiques appellent « puissance obédientielle » pour recevoir et répondre à la « Parole de Dieu » — le Christ. Cette exégèse se rapproche de celle de E. Brunner. Le style du livre est extrêmement ardu et le langage « dialectiquement » technique, mais l'ensemble est intéressant pour quelqu'un d'un peu initié déjà aussi bien à la technique qu'à la « transcendance » barthiennes.

D. C. L.

Heilige Ueberlieferung. Eine Festgabe zum silbernen Abtsjubilaeum des hochwürdigsten Herrn Abtes von Maria Laach **Ildefons Herwegen.** Munster, Aschendorff, 1938 ; in-8, 286 p., 9,38 M.

Cette série d'études permet de constater le très grand développement qu'ont suscité les vingt-cinq années d'abbatiat de dom Herwegen tant dans la science que dans la théologie. En énumérant les travaux, que les amis, surtout les disciples de l'éminent jubilaire lui dédient dans cet ouvrage, nous ne pouvons nous arrêter qu'aux sujets qui intéressent spécialement nos lecteurs. H. EDMONDS dans *Geistlicher Kriegsdienst* (p. 21-51), montre dans la pensée hellénique des trésors d'une profondeur religieuse qui semblent ne trouver de sens que dans l'épanouissement du christianisme. O. CASEL dans *Benedikt von Nursia als Pneumatiker* (p. 96-124), nous initie aux antiques richesses spirituelles que S. Benoît communique à l'Occident dans sa règle. *Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten* d'A. RÜCKER (p. 193-212) étudie le sens de cette cérémonie avec une maîtrise que possède seule l'école de Baumstark : le commencement de la pénitence après l'enlèvement de l'Époux. Dans le reste de l'ouvrage, des sujets de liturgie latine et de spiritualité sont traités avec une remarquable compétence par S. HILPISCH, O. HEIMING, M. FRANK, J. QUASTEN, Th. KLAUSER, A. L. MAYER, A. MANSER, M. ROTHENHAEUSLER, L. DÜRR, J. M. NIELEN.

D. O. R.

L. Charlier. — Essai sur le problème théologique. Thuillies, Ramgal, (1938) ; in-8, 190 p., 32 fr.

Ce livre de taille médiocre, a un contenu pas médiocre du tout, et qui pourrait devenir le point de départ d'intéressants développements grâce à ses vues nouvelles mais schématiques (nouvelles, mais pas entièrement originales, parce que grandement inspirées par le cours *De notione, obiecto et methodo theologiae* que le professeur R. Draguet a donné à la faculté de théologie de l'Université de Louvain en 1935 ; voir à ce sujet le compte rendu de M. Draguet dans *Ephemerides theolog. lovan.*, 1939, p. 143-5). Comme la place de développements n'est pas dans un compte rendu, nous noterons seulement le *nouveau* qu'apporte l'*Essai* et l'orientation de quelques *approfondissements* désirables.

L'A., professeur à l'école théologique dominicaine de Louvain, montre d'abord l'insuffisance de la théologie dite scolastique, son principal objet étant la *conclusion théologique*, le révélé virtuel, et de la théologie dite positive des sources, son objet principal étant de retrouver tel quel dans les sources de la révélation, l'enseignement actuel de l'Église, toutes deux insuffisantes parce que basées sur une conception statique du donné révélé, objet propre de toute théologie, et parce qu'introduisant dans l'exploration de ce donné une lumière qui ne lui est pas connaturelle (raison, histoire) ; il expose ensuite les principes d'une théologie positive du magis-

tère, laquelle tient compte du développement du donné révélé dans l'Église (c'est d'ailleurs le problème de ce développement, soulevé par la crise moderniste, qui a orienté la théologie sur cette voie), et l'explore à l'aide d'une lumière connaturelle que seul le magistère ecclésiastique possède. Dans une dernière partie, *Méthode et esprit du travail*, sont indiquées quelques conclusions : la théologie, en raison de sa nature même et de sa fin a une méthode de travail et un esprit propres, qui ne sont ni ceux de la philosophie, ni ceux de l'histoire ; Le sens de Dieu et du mystère en théologie ; Le sens de l'Église et du magistère ; La théologie se sert de la méthode historique et de la méthode scolastique à titre d'auxiliaires. Contrairement enfin à beaucoup de commentateurs, surtout dominicains, de saint Thomas, le P. Ch., tout en proclamant sa fidélité au Docteur angélique, ne croit pas devoir lui attribuer la paternité de la méthode dite scolastique, et considère que la synthèse thomiste, bien que n'ayant pu à son époque formuler la méthode dite du magistère, lui est substantiellement très favorable.

Les points et les questions que nous voudrions voir approfondir ou résoudre sont les suivants : *a*) Comment établir *théologiquement* la croissance organique du donné révélé dans l'Église ? *b*) Celui-ci est-il donné au seul magistère ou bien plutôt à toute l'Église, le magistère n'ayant exclusivement que la faculté de discernement de cette croissance ? *c*) La phase constitutive de la prédication ecclésiastique ayant un caractère propre qui ne s'étend pas aux phases suivantes, la phrase suivante ne demanderait-elle pas plus de précision — très importante pour bien pouvoir distinguer la « théologie positive des sources » de la « théologie positive du magistère » : « Il faut donc concevoir la tradition comme la prédication ecclésiastique, vivante et infaillible, des vérités de la foi, dont les sources, au sens ancien du mot, ne sont que les premiers témoins de la phase constitutive » (p. 64) ? *d*) Il semble que l'idée de théologie sagesse, au lieu de science, que l'A. considère comme plus exacte, pourrait trouver des précisions méthodologiques très utiles dans la théologie des Pères grecs, surtout dans celle qui se rattache à Origène.

Les éclaircissements et développements que nous désirerions pourraient renforcer encore la valeur unioniste de la méthode théologique du magistère, mais telle quelle elle en possède déjà une très grande, parce qu'elle est basée sur le magistère, et donc essentiellement catholique ; parce qu'elle met à leurs places les « lumières naturelles » de la raison et de l'histoire, lesquelles, lorsqu'elles quittent ces places pour en occuper d'autres, risquent d'avoir, l'histoire nous le montre et le Dr. Aulén l'a récemment rappelé (cfr *Irénikon*, 16 (1939), 476), une valeur chrétienne désintégrante, et enfin parce qu'elle recherche la Tradition vivante, recherche qui est, à notre avis, le caractère propre d'une théologie irénique.

Dom C. Lialine.

Helmut Thielicke. — Die Krisis der Theologie. Zur Auseinandersetzung zwischen Barth und Gogarten über « Gericht oder Skepsis ». Leipzig, Hinrichs, 1938 ; in-8, 19 p., 0,90 M.

La plaquette reproduit l'article que l'A. consacra en 1937 dans *Theologische Literaturzeitung* au livre de F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Iéna 1937. Prenant prétexte des reproches de G. à la théologie de B. d'être inféodée à la philosophie, Th. montre comment toute théologie peut et doit mériter ce reproche quand on n'a pas d'oreilles pour entendre sa voix, et comment elle remplit sa fonction de parler de Dieu aux hommes quand on en a. D. C. L.

Joseph Neuner et Heinrich Roos, S. J. — Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Ratisbonne, Pustet, 1938 ; in-12, 440 p., 20 M.

Cet ouvrage — un *Denzinger* allemand — contient les documents principaux des décisions du magistère de l'Église depuis l'époque du symbole des apôtres jusqu'à nos jours. Les textes sont ici réunis, non dans la succession chronologique comme dans l'*Enchiridion* classique, mais suivant un ordre systématique et en douze chapitres. Des introductions et des notes, un index chronologique et une table des textes parallèles rapportés à Denzinger complètent cet ouvrage, dont le mérite est de permettre au laïc un contact immédiat et constant avec les décisions de l'Église, — mérite incontestable et qu'on ne saurait surestimer.

D. N. O.

Everhard Poppenberg, M. S. C. — Die Christologie des Hugo von St. Victor. (Pontif. Univers. gregor. : diss. ad lauream). Hiltrup, Herz Jesu-Missionshaus, 1937 ; in-8, 116 p., 1,50 M.

Le but de ce travail est, d'après l'A. lui-même, de présenter la christologie d'Hugues de Saint-Victor dans un exposé complet et systématique. La 1re partie nous introduit dans la pensée théologique principale d'Hugues, celle de l'œuvre de la restauration et de la position centrale du Verbe incarné dans toute l'économie divine. Dans la 2e partie, l'A. cherche à élaborer l'opinion d'Hugues sur l'union hypostatique, ce qu'il fait en comparant ses idées avec les trois théories dont parle Pierre Lombard : *Assumptus, subsistentia, habitus*. Pour lui, Hugues se prononce très nettement contre l'opinion qui est à la base de la 3e théorie, ne parle guère de la 2e et s'approche de la 1re. Son explication de l'union hypostatique par la comparaison de l'union entre le corps et l'âme, celle-ci recevant le corps dans l'unité de sa personnalité déjà existante, est particulièrement curieuse et intéressante. La 3e partie traite des conséquences de cette union pour le Christ. Cette thèse doctorale est faite avec beaucoup de soin et d'exactitude, et nous donne, en même temps qu'une abondante bibliographie, une introduction claire à la christologie d'Hugues de Saint-Victor.

D. N. O.

Dr Raphael Molitor, O. S. B. — Vom Sakrament der Weihe. Ratisbonne, Pustet, 1938 ; 2 vol. in-8, 268-288 p., 8 M.

Il y a peu d'ouvrages qu'on pourrait placer à côté de celui-ci, de facture vraiment originale, sur le sacrement de l'Ordre. L'A., abbé du monastère de Saint-Joseph à Gerleve, et canoniste réputé, commence par un exposé dogmatique et ascétique des ordres en général et du sacerdoce. Ensuite, il explique les paroles et les actions sacramentelles suivant le Pontifical, pour la tonsure, les ordres mineurs et majeurs. Il ne s'agit pas ici d'un amas de notes historiques ou de remarques comparatives, mais d'un commentaire théologique et méditatif, basé en large mesure sur les textes des Pères et des théologiens médiévaux. Cet ouvrage nous a semblé un des meilleurs non seulement pour ceux qui, dans le recueillement des séminaires, se préparent aux ordres, mais aussi pour les prêtres vivant dans le monde, et à qui l'on offre souvent des manuels sur leur état cherchant la nouveauté et trop modernes, qui sont loin de rivaliser avec celui-ci.

D. N. O.

Paul Claudel. — Introduction au « Livre de Ruth ». Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey. Paris, Desclée de Brouwer, s. d. ; in-8, 238 p.

C'est un poète qui nous prépare, pendant cent pages, à lire cent pages d'un spirituel. Introduction et commentaire n'ont donc aucune prétention scientifique. M. Claudel nous fait un cours d'exégèse très personnelle ; il a beau protester de son respect pour le sens littéral, il lui échappe cependant des boutades malheureuses contre les modestes ouvriers qui utilisent leur science philologique à supprimer les « violences grammaticales » et ne préfèrent pas « la version de la Vulgate » (p. 27). L'abbé Tardif médite sur la vocation religieuse et en retrouve les cheminements jusque dans les noms propres du livre. Étranger à l'exégèse l'ouvrage a sa place sur un rayon de spiritualité.

D. B. M.

Basilius Steidle, O. S. B. – Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und Werk. Ratisbonne, Pustet, 1939 ; in-12, 230 p. et une carte, 3,50 M.

L'auteur de la *Patrologia* (cfr *Irénikon*, 16 (1939), 90) donne ici pour un public plus large une petite introduction à la vie et aux œuvres des Pères. Le lecteur ne doit apporter, pour la lecture de ce livre, d'autre préparation que sa volonté d'apprendre, et il trouvera à la fin de l'ouvrage une liste, d'ailleurs considérable, des œuvres des Pères traduites en allemand. On ne saurait trouver mieux à mettre entre les mains de ceux qui, sans être spécialisés, sentent cependant en eux le besoin de connaître leurs Pères dans la foi.

D. N. O.

Ernst Barnikol.— Apostolische und Neutestamentliche Dogmengeschichte als Vor-Dogmengeschichte. 4e éd. (Theolog. Arbeiten z. Bibel-, Kirchen - u. Geistesgesch., VI). Halle, Akademischer Verlag, 1938 ; in-8, 102 p., 3,20 M.

Sous l'apparence d'un travail scientifique, M. B., professeur de théologie protestante à l'université de Halle-Wittenberg, donne ici libre cours à sa fantaisie pour découvrir encore une fois le vrai « kérugma » des apôtres. Jésus est entré dans le monde comme les autres hommes (étant rejeté le mythe de sa préexistence et de sa naissance virginale), a été mis à mort par les Juifs et est ressuscité non par sa propre force, mais par Dieu qui l'a ensuite exalté et glorifié. Cette thèse est passablement fantaisiste. La reconstruction de ce que l'A. appelle l'histoire du christianisme jusqu'au temps de la formation de l'Église (vers 200) et, en parallèle avec celle-ci, l'histoire de la foi jusqu'à l'apparition du canon et des dogmes (aperçu sur la christologie des Pères de Pierre à Origène) l'est tout autant. A l'égard d'une telle fantasmagorie, un chrétien ne peut que répéter à l'A. le *Cessa blasphemare* d'un ancien. D. N. O.

Ernst Schlenker.— Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode. (Freib. theol. Studien, 46). Fribourg en Br., Herder, 1938 ; in-8, XXIV-394 p.

Le manque apparent d'originalité que l'on constate chez Alexandre de Halès n'a pas empêché les historiens de le compter parmi les plus grands auteurs de la première scolastique. Il est en effet le premier point de rencontre où vinrent échouer les flots du savoir humain affluant de toutes parts en son époque. L'historien a beau jeu de montrer dans sa doctrine les développements des problèmes qui se sont posés à travers les siècles précédents. La spéculation patristico-néoplatonicienne sur Dieu semble avoir eu besoin, en ce moment où faisait irruption la nouvelle métaphysique d'Aristote, d'une couverture protectrice dans un traité sur les noms divins (séparé du *de ipsa re, quae est unitas trinitatis ordinata ad credulitatem cordis*) lequel prend une grande place dans la Somme et dans la pensée d'Alexandre de Halès qui, en homme de savoir, semble avoir eu des préférences marquées pour la terminologie et la grammaire. M. S. soumet ce traité à une critique historique et philosophique exhaustive, et discute dans une seconde partie, la possibilité métaphysique du nom divin. Cette étude nous a paru remarquable, dépassant de loin le cercle étroit de l'histoire du moyen âge, et témoignant d'une solide discussion des problèmes qui sont insérés dans de larges vues d'ensemble.

D. B. S.

Wilhelm-Albert Hauck. — Calvin und die Rechtfertigung. Gütersloh, Bertelsmann, 1938 ; in-8, 84 p.

L'Église évangélique est née, dit l'A., d'une protestation contre la pensée théologique romaine qui s'était pétrifiée au cours des siècles. Mais toujours combattre n'est pas un but en soi, tout comme vouloir trop bien s'entendre conduirait à une certaine mollesse idéologique. Le but du tout est le retour perpétuel vers l'Évangile. C'est pourquoi l'A. retourne vers Calvin. Et il centre tout l'enseignement du docte Réformateur sur ces trois points : rémission des péchés, bonnes œuvres, Justification par la foi seule. — L'étude est écrite d'une manière assez prenante et apporte une pierre précieuse aux études théologiques sur Calvin et la Justification. A.

Friedrich Schoenstedt. — Der Tyrannenmord im Spätmittelalter. (Neue Deutsche Forschungen, Abteil. Mittelalt. Geschichte, 6). Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1938 ; in-8, X-124 p.

A la notion de « tyran » ou de despote, au dictateur régnant sans titre de droit, contre toute justice et opprimant le peuple, on a toujours opposé en Occident la notion de souverain légitime, modéré et, de nos temps, de roi constitutionnel. De tout temps ces deux notions du pouvoir se sont fait face. Il a toujours existé des tyrans. Mais la question qui se pose est de savoir comment se défaire des tyrans qui ont accaparé tout pouvoir entre leurs mains. Dans cette lutte contre le tyran, qui opprime le bien suprême, la liberté, peut-on aller jusqu'à l'homicide ? La question a été étudiée longuement. En ce qui concerne l'antiquité et le haut moyen âge, les travaux ne manquent pas. Il n'en est pas de même pour le temps qui commence avec le XIVe siècle. L'A. s'est proposé de combler cette lacune ; il commence par l'assassinat du duc Louis d'Orléans et le fameux écrit *La justification du duc de Bourgogne*, passe en revue les arguments des principaux adversaires qui, depuis 1413, faisaient face à l'université de Paris sous le rectorat de Gerson, cite abondamment S. Thomas et Aristote et termine par les discussions qui s'élevèrent à ce propos au concile de Constance. — Il n'est pas nécessaire, je pense, de souligner l'intérêt d'actualité qui s'attache à cette brochure. Malgré son style assez lourdaud, elle est très intéressante parce qu'extrêmement fouillée. A.

B. Sundkler et A. Fridrichsen. — Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament. (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestam. Seminar zu Uppsala, VI). Upsala, Neutestam. Seminar, 1937 ; in-8, 48 p.

Cette petite brochure demanderait une discussion beaucoup plus étendue que nous n'en pouvons faire ici. Les auteurs montrent que, dans la question de Jésus et des païens, l'alternative « particularisme-universalisme » est tout à fait insuffisante. Jésus ne vient pas pour remplacer le peuple particulier, devenu infidèle, par l'Église universelle, mais sa mission

s'adresse formellement et immédiatement à ce peuple unique pour lui porter le salut, auquel pourront ensuite participer aussi les autres. L'Église n'est autre chose que le vrai Israël, représenté par le petit nombre de ceux qui reçoivent le Christ, le « reste d'Israël » des prophètes. Étant donné que par ce reste et malgré l'infidélité de presque tout le peuple, l'Église est en continuité ininterrompue avec la maison d'Israël de l'A. T., il est sans fondement de vouloir chercher un développement du particulier à l'universel. La vocation des Gentils n'est qu'une invitation à venir habiter dans la maison d'Israël en devenant, par la seconde naissance, les enfants et les membres du véritable Israël qui est l'Église, l'Épouse du Christ.

D. N. O.

Sac. Sebastianus Fraghi. — De membris Ecclesiae. Rome, Angelicum, 1937 ; in-8, 122 p.

Cette plaquette est une dissertation *ad Lauream*, qui reprend point par point sans originalité, l'enseignement des manuels sur la question des membres de l'Église. Elle est de présentation agréable, mais n'incite que médiocrement à la lecture, parce qu'on ne trouve guère à y apprendre.

D. O. R.

August Hagen. — Die kirchliche Mitgliedschaft. Rottenbourg, Bader, 1938 ; in-8, XVI-130 p.

Il s'agit ici d'un exposé du droite cclésiastique sur l'appartenance, l'entrée, le séjour dans et la « sortie » de l'Église. L'A. est attentif aux régimes des rites et droits particuliers des Églises orientales, mais il y commet de bien étonnantes erreurs. « L'Église romaine-catholique, dit-il, n'est pas l'Église entière. L'Église grecque-unie y appartient aussi ». Un langage aussi imprécis prête à rire, chez un juriste. De même, les notions sur la *communicatio in sacris*, et celle « hors de l'Église point de salut » sont d'une imprécision remarquable. Enfin, l'A. prétend que les rites orientaux constituent « un pont » vers les Églises schismatiques C'est de la plus haute fantaisie pour quiconque connaît la question. — Intéressantes sont les considérations sur les rapports de droit existant entre l'État allemand et l'Église catholique et protestante en Allemagne.

A.

D. Philippus Oppenheim, O. S. B. — Introductio in Literaturam Liturgicam. Conspectus historicus literaturae. Turin, Marietti, 1937 ; in-8, 104 p., 8 L.

Ce petit volume fait figure d'introduction littéraire aux sciences liturgiques. Il constitue de fait une nomenclature assez complète, munie d'index et de sigles commodes, et rendra service aux jeunes chercheurs. Que tout y soit hiérarchisé suivant le meilleur équilibre, nous ne voudrions l'affirmer, et maint auteur cité rougira peut-être de passer à la postérité en glorieuse compagnie. Malgré cette touche un peu naïve, étalée dans un

latin à lieux communs souvent pompeux, cette plaquette est digne de figurer sur les rayons de toutes les bibliothèques ecclésiastiques.

D. O. R.

Richard Egenter. — Von christlicher Ehrenhaftigkeit. Munich, Kösel et Pustet, 1937 ; in-12, 172 p., 3,20 M.

Il est bien vrai, comme dit l'A. dans l'Introduction, que la théologie morale s'occupe peu de la notion d'honneur. Dans la pensée de beaucoup de catholiques, cette notion prend une importance tout extérieure, conventionnelle et vaniteuse. La casuistique, du moins une certaine casuistique, a encore augmenté cette confusion qui règne entre l'honneur mondain, l'honnêteté naturelle et les vertus surnaturelles correspondantes. L'A. s'attache donc à réhabiliter l'honneur, la franchise et la loyauté, qui d'après certains critiques ne sont pas des vertus caractérisant les catholiques. Et après avoir recherché dans la genèse de la formation de ce mot chez les peuples primitifs, chez les Gréco-romains, les Germains, etc., le sens nuancé qu'on y attachait, il plaide, — dans un genre homilétique appuyé sur les saintes Écritures, — la restauration d'une attitude qui est essentiellement chrétienne. A.

Herma Piesch. — Meister Eckharts Ethik. Préf. d'O. Karrer. Lucerne, Vita Nova, 1935 ; in-8, XVI-182 p.

L'A., qui jouit d'une grande renomm'e dans le domaine des études eckhartiennes, présente ici le fruit d'une méditation de plusieurs années sur l'idéal de perfection d'après le maître tant discuté. Ce qu'elle appelle l'éthique de M.E. présuppose toute la morale de l'École (déterminée chez lui par les deux lumières de son Ordre, Albert le Grand et Thomas d'Aquin) : c'est la doctrine de perfection profondément enracinée dans la tradition patristique et néoplatonicienne. L'A. montre comme M. E. atteint des sommets *(Aufgipfelung)* aussi élevés que les mystiques espagnols Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, qui servent comme comparaison et preuve d'orthodoxie. Resteraient les fameux paradoxes qui ont valu à M. E. la condamnation de 1329, alors justifiée par la présence des bégards, et qui ne sont que les obscurités de tous les mystiques, auxquelles vient se joindre cet impondérable qui, fondé sur le *trutzig* penchant germanique au subjectivisme et à l'individualisme, établit sa parenté avec Kant, Nietzsche, Fichte, non dans le réel, mais dans le *vital*. Et ceci même serait l'expression adéquate du génie allemand pour la vérité chrétienne dans son unité. — L'exposé de l'A. trahit une grande intimité avec la pensée du maître et une étonnante pénétration des problèmes théologiques. D. B. S.

Ulrich Altmann. — Vom heimlichen Leben der Seele. 2e éd. Berlin, Töpelmann, 1939 ; in-12, VIII-152 p.

Des conférences faites sur la piété de la mystique allemande sont à

l'origine de ce petit ouvrage, qui est une apologie de protestant pour rendre aux formes de la religion une nouvelle vie et fraîcheur par la mystique. On saura louer la tendance, mais on ne laissera pas de juger insuffisant son concept de la mystique. C'est une mystique autonome, nettement psychologisée. « La mystique peut se lier à toute religion historique » (p. 126). Cette mystique ne peut donner dans le dernier chapitre *(La mystique et l'Église évangélique)*, que quelques conseils très piètres pour l'intensification de la prière et de la vie religieuse. D. T. S.

Sergio Bettini. — L'architettura bizantina. (Novissima enciclopedia monografica illustrata, 68). Florence, Nemi, 1937 ; in-8, 68 p., nombreuses illustrations, 5 L.

Cette brochure fait partie de la *Novissima enciclopedia illustrata*, dont la publicité et la valeur ont assuré le succès. Il s'agit ici d'un bon article de vulgarisation amplement illustré, où il est traité de l'architecture byzantine dans le sens reçu par le grand public. Le lecteur y trouvera les données fondamentales. D. Th. B.

Victor Brătulescu. — Elemente profane in Pictura Religiosă. Bucarest, Com. Monum. Ist., 1935 ; in-8, 20 p., 30 fig., 3 pl. h.-t. en couleur.

La peinture religieuse n'est pas exempte d'influences profanes et même païennes. L'A. examine ici l'identité de saint Georges, car l'iconographie présente des exemples, étrangers à l'hagiographie, qui sont frappants de ressemblance : S. Dimitri, S. Eusthate, S.Hubert (patron des Ardennes), S. Marine, des scènes de l'enfance de Jésus, S. Caralampe, S. Stelian, S. Simon, une Descente de Croix du Musée de Bucarest. Chapitre intéressant de l'histoire de l'iconographie religieuse. D. Th. B.

D. M. Inguanez. — Un Dramma della Passione del Secolo XII. (Miscellanea Cassinese, 12). Mont Cassin, Abbaye, 1936 ; in-4, 38 p., 2 pl.

Édition critique d'un manuscrit cassinien du XIIe siècle comportant un beau drame liturgique de la Passion. Ce texte prouve l'existence, à une époque plus reculée, de ce genre littéraire ; il vient compléter des textes italiens déjà connus. Cependant, certaines parties importantes ont été perdues. Du *Planctus*, notamment, caractéristique de ces jeux, il n'a été conservé ici que quelques mots en langue vulgaire. D. Th. B.

N. Manetti Cusa. — Hallesismo. Rome, Maglione, 1937 ; in-8, 352 p., 20 L.

L'auteur signale l'organisation économique des Halles de Paris à l'attention des économistes qui veulent sortir de la crise actuelle. Il fait remarquer

en débutant que l'importance de cet ouvrage sera mesuré au temps que ses contemporains mettront à le comprendre. D. T. B.

Histoire.

Arch. A. Goodier, S. J. — History and Religion. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1937 ; in-8, VIII-170 p., 7/6.

Feu l'archevêque titulaire d'Hiérapolis a publié de nombreux ouvrages d'édification. Le présent volume réunit dix des plus remarquables études données en conférences ou écrites pour des revues (le *Month* principalement) dont il était un collaborateur régulier. Les sujets sont variés : Origène, Pélage, Éphèse, S. Dominique, S. François, les Servites, S. Ignace : un livre, un événement auquel leur nom est attaché suffisent à suggérer des considérations sur l'influence religieuse que ces personnages ont eue.

D. T. B.

Protestantismus. Zeugnisse der Gegenwart. Berlin, Evangelischer Bund, 1939 ; in-8, 112 p., 2 M.

Il importe, dit M. Ohlemüller dans l'Introduction à cette œuvre collective, de réagir contre le danger de voir l'autarquie économique se transplanter dans le domaine religieux. Il faut donc accentuer l'élément international du protestantisme. Et nous avons ici une série d'articles donnant une synthèse sommaire de quelques Églises protestantes d'Europe. Signalons les plus intéressants : en premier lieu vient la contribution du pasteur Bertrand de l'Oratoire du Louvre. Elle serait à citer en entier, sauf deux réserves, il est vrai, fondamentales. Ad. Keller fait écho à la conférence d'Édimbourg (1937) et montre combien, sans compromis ou « explain away » on peut espérer une renaissance de l'eschatologie. L'évêque Popp montre les bonnes relations qui existent en Yougoslavie entre le protestantisme et l'Église nationale. Le prof. Zilka dit que les minorités se virilisent en combattant, et l'évêque Ravasc que l'Église totalitaire doit résister à l'État civil. Mentionnons enfin les articles sur l'Écosse et l'Irlande. En Pologne, dit le prof. Szeruda, le rit oriental catholique fait une propagande déloyale contre l'Orthodoxie. En résumé : trop de problèmes qui ne se solutionnent pas faute d'esprit fraternel. A.

Gerda Krüger. — Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen. (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrg. von U. Stutz u. J. Heckel. 115. und 116. Heft). Stuttgart, Enke, 1935 ; in-8, 336 p., 19 M.

Depuis Mommsen, beaucoup d'historiens ont essayé d'expliquer la situation juridique des Églises chrétiennes avant Constantin le Grand. On connaît les différentes hypothèses émises à ce sujet dont celle des *collegia tenuiorum seu funeraticia* a connu le plus de succès. L'A. a repris la

question à fond en commençant par l'examen du droit de réunion et de société dans la jurisprudence romaine républicaine et impériale. Les Églises possédaient comme sociétés licites fondées pour le culte divin des droits reconnus par l'autorité civile malgré les décrets de persécution, qui ne visaient pas ce point. Le droit de propriété et d'aliénation en découlait. L'administration des biens immeubles et des fonds était organisée dans le détail et exercée surtout par les diacres sous la direction immédiate des évêques qui n'en devaient rendre compte qu'à Dieu. Dans les litiges publics, les Églises étaient reconnues comme partie civile. Dans tout cela il n'y avait pas de différence entre l'Orient et l'Occident ; les témoignages, de S. Justin, d'Origène, de Tertullien et de S. Cyprien vus et interprétés à la lumière de la jurisprudence romaine ne permettent pas de douter que les Églises aient pris vis-à-vis des autorités civiles une position analogue à celle des corporations de droit public. D. I. D.

Donald Attwater. — A Dictionary of the Popes. Londres, Burns Oates et Washbourne, 1939 ; in-8, VI-338 p., 10/6.

L'auteur consacre à chacun des 258 papes qui se sont succédés depuis S. Pierre jusqu'à Pie XII une courte notice historique. Celle-ci est empruntée aux renseignements fournis par des ouvrages anglais, surtout la *Catholic Encyclopedia*, *Hughes's History of the Church* et *Butler's Lives of the Saints*. Toutes les données sont reproduites sans discuter leur valeur historique, Le but du livre est d'être utile à l'apologétique et à la prédication ; l'intervention de beaucoup de papes en faveur de la Réunion des Églises séparées est soigneusement notée. — On regrettera qu'une table de références ne collationne pas toutes les initiatives pontificales se rapportant à un même domaine. D. T. B.

Karl Schottenloher. — Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585. T. IV et V. Leipzig, Hiersemann, 1938-1939 ; gr. in-8, VIII-762 et VIII-546 p.

Id. — Zeittafel zur deutschen Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts. Ibid., 1939 ; gr. in-8, VIII-90 p.

Avec ces deux volumes, l'œuvre monumentale de M. Schottenloher est en voie d'achèvement. C'est surtout le quatrième tome qui présente la bibliographie systématique, *Gesamtdarstellungen*, *Stoffe*, qui sera le bienvenu. Toute la littérature, depuis les manifestes de l'époque de la Réforme, y est renseignée de façon méthodique. Sous les vocables : *Griechische Kirche*, *Konstantinopel*, *Russland*, *Reunion*, *Union*, on trouvera la littérature sur les rapports qui ont existé entre les premiers réformateurs allemands et les orthodoxes. Dans le volume V, *Nachträge und Ergänzungen*, *Zeittafel*, l'A. a suivi l'ordre d'ensemble des quatre premiers volumes.Les compléments vont jusqu'à l'an 1937 inclus. A la fin du volume se trouve la table chronologique qui parut ensuite à part considérablement

élargie et pourvue d'un index des matières. Le dernier tome qui doit paraître en 1940 contiendra l'index des noms d'auteurs. Afin que l'œuvre ne perde rien de son actualité, on prévoit un deuxième volume complémentaire pour les additions et la bibliographie des années 1938-1942. Le résultat final a justifié largement la méthode adoptée par l'A. La rapidité d'exécution de cette bibliographie qui concerne une des périodes les plus graves de l'histoire de l'Église mérite tous les éloges (cfr *Irénikon*, 13 (1936), 738). D. I. D.

C. J. Cadoux et B. L. Manning. — The Reformation. Londres, Independent Press, 1938 ; in-12, 38 p., 6 d.

Il n'est pas nécessaire, dit l'A., de faire comme le font encore jusqu'aujourd'hui trop d'historiens protestants, c'est-à-dire de prétendre qu'au début du XVIe siècle tout était noir dans l'Église catholique et que tout, absolument tout, était blanc chez les Réformés. Et l'A. fait à son tour une image synthétique mais très nuancée de l'Église à cette époque, louant ce qui mérite d'être loué et condamnant ce qui était faute ou erreur. Les déformations de la mentalité étaient devenues si étendues et graves qu'elles constituaient, dit-il, chez les gouvernants un véritable droit coutumier. Et c'est contre cette déformation qui tendait à se légaliser peu à peu que les réformateurs prétendaient agir. Mais, « instead of dealing frankly with the merits of the case and seeking for reconciliation on the basis of reasonable and friendly discussion and mutual adjustment, they (i. e. les hommes de l'Église chargés de faire face au danger protestant) appealed constantly to the divine authority of the Church and treated the insistent plea for reform as a revolt, — which is exactly what it then became ». En face de cette constatation l'A. insiste sur la valeur des arguments anti-protestants de la *Symbolik* de Moehler. Pour échapper à ces condamnations spirituelles il plaide précisément une conception plus réformée des Églises issues de la Réforme. — Cette brillante conférence est suivie d'un exposé du Rev. B. L. Manning sur les *Free Churches*.
A.

Brian Magee. — The English Recusants. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1938 ; in-8, XXX-230 p., 10/6.

Dans une longue introduction M. H. Belloc expose comment ce livre est appelé à donner une tout autre idée du développement du protestantisme en Angleterre, que celle qui est courante aujourd'hui chez les protestants. Après le schisme d'Henri VIII le catholicisme n'a diminué que très lentement et dans les règnes suivants il forme encore une très importante minorité, qui devient minime seulement sous Jacques II. Ce ne sont pas tant les persécutions que les confiscations et les mesures financières inaugurées par le ministre d'Élisabeth, William Cecil, qui ont diminué rapidement les rangs des catholiques. Après cette introduction l'A. se livre à d'ingénieux calculs et des investigations nombreuses pour

déterminer dans certaines classes de la société, p. ex. les Lords, les propriétaires, les officiers, quelle est la proportion de catholiques à certaines époques. Ce livre montre comment même dans le domaine religieux le peuple anglais reste foncièrement conservateur et traditionaliste. D. T. B.

I was in Prison. Letters from German Pastors. Londres, S. C. M. Press, 1938 ; in-12, 64 p., 1-

Émouvantes lettres que celles qui nous viennent, — traduites en anglais grâce à certains exemplaires échappés à la police secrète nazi, — de quelques pasteurs allemands incarcérés pour des délits prétendument politico-religieux. Ces lettres montrent des chrétiens virils et joyeux, conscients et prêts à souffrir pour porter témoignage de la Croix du Christ A part quelques inexactitudes légères, à propos par exemple du pasteur T. Hahn, et malgré l'agacement qu'on éprouve de voir le familier *Du* allemand traduit par le solennel *Thou* anglais, on lit ce petit recueil avec édification et sympathie. A.

Gérasimos I. Konidarès. — *Συμβολὴ εἰς τὴν Εἰσαγωγὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῆς Ἑλλάδος.* (Bibliothèque théologique en mémoire du professeur Christos Androutsos, 3). Athènes 1938, XII-106 p.

L'idée inspiratrice de cette contribution à l'introduction d'une Histoire ecclésiastique de la Grèce est la constatation que le passé chrétien de l'Hellade ne fut jamais étudié pour lui-même, mais toujours en fonction d'une étude d'ensemble. Ainsi, remarque l'A., la fondation de l'Église d'Athènes et la naissance du christianisme en terre grecque sont traitées en fonction de l'histoire des origines chrétiennes ; à l'histoire de l'Église byzantine sera rattachée la période qui suit le passage de la Grèce sous la juridiction de Constantinople. Le présent travail veut jeter les fondements d'une discipline historique nouvelle : Histoire de l'Église de Grèce depuis ses origines jusqu'à nos jours. On trouvera dans cette introduction, outre un relevé des résultats fragmentaires acquis jusqu'à présent, un aperçu intéressant sur les méthodes de travail à suivre, les sources et les auxiliaires à utiliser et à explorer pour parvenir au but.

D. P. D.

Buletinul Comisiei istorice a Romăniei, XIV. Bucarest, Datina Românească, 1935 ; in-8, 230 p.

Ce fascicule comprend d'abord une série de documents en polonais, roumain, latin et français tirés d'archives de Pologne, et concernant l'histoire de la Roumanie, utilisés par M. Ciorănescu dans l'exposé de l'histoire de Mihnea III, et ensuite une étude du même sur le règne de ce souverain (1658-1659). Ce règne constitue une époque importante de l'histoire roumaine, à savoir celle des derniers efforts (avant ceux du siècle passé)

pour secouer le joug des Turcs. — Allié de Racoczy, prince de Transylvanie dont les rêves de grandeur sont connus en Occident, Mihnea III (Michel Radu) n'a eu d'autre pensée que de s'affranchir de la suzeraineté de la Sublime-Porte. Connaisseur profond des mœurs politiques des sultans, le jeune Radu sut se faire aimer à Constantinople. C'est ainsi qu'il obtint le trône de son pays. Il simula à la perfection la soumission à ses maîtres, soutint les marchands musulmans, leur construisit une mosquée en terre roumaine, chose inouïe jusqu'alors, et fit même croire à sa prochaine conversion à l'islamisme. — En septembre 1658, il procéda au soulèvement ouvert, en massacrant tout mahométan dans son royaume, y compris sa garde de protection turque. Ses efforts échouèrent. Il se retira auprès de son allié en Transylvanie, où il mourut l'année suivante, probablement empoisonné par ses amis politiques. — Le règne de Mihnea III fut de courte durée ; mais il fut tellement rempli d'événements qu'on croirait, en en suivant le récit, lire un roman plutôt qu'un exposé historique.

D. M. S.

N. de Baumgarten. — Aux origines de la Russie. (Orientalia Christiana Analecta, 119). Rome, Institut Pontifical Oriental, 1939 ; in-8, 88 p., 18 L.

L'auteur de ce livre, décédé avant sa publication, examine à la lumière de publications récentes des questions de dates concernant les origines de la Russie. Ce sont quatre études différentes : I. Les commencements de la Russie : détermination de la notion « russe » et de la date du premier État russe qui remonterait à 962 et pas au delà. II. Légendes de S. Georges d'Amastris et de S. Étienne de Surož : le sac d'Amastris et par conséquent la présence des Russes sur la Mer noire daterait de 860 et non de 842. III. Bref aperçu des événements historiques de Russie au IXe et Xe siècle : confrontation des dates de quelques événements des Chroniques russes avec les données des sources grecques, allemandes et scandinaves. IV. Svjatoslav et les Khazars : exposé des incertitudes qui subsistent autour de la date des campagnes bulgares et grecques de Svjatoslav et de celle de la mort de ce prince. — Deux index facilitent la consultation de cet ouvrage.

D. T. B.

Juri Semjonow. — Die Eroberung Sibiriens. Berlin, Ullstein, 1937 ; in-8, 398 p., 40 ill., 8 cartes, 8,50 M.

Histoire de la Sibérie jusqu'en 1867, date de la cession de l'Alaska aux États-Unis. Cette histoire retrace la conquête et la colonisation de la Sibérie, entreprises dès l'époque de la domination tatare et continuée depuis lors sans arrêt : les faits sont empruntés à des documents dont il n'est pas donné de nomenclature et dont on ignore la valeur. Cette histoire est écrite avec la précision d'un chroniqueur et la verve d'un romancier.

D. T. B.

A. Gaïssinovitch. — La révolte de Pougatchev. (Bibliothèque historique). Paris, Payot, 1938 ; in-8, 240 p. avec une carte, 20 fr.

L'auteur en se servant des principaux ouvrages historiques en langue russe qui ont traité le même sujet, retrace le récit du développement de cette révolte et son épilogue tragique. Le traducteur français du livre a su garder le caractère très vivant de ce récit dans lequel il voit des traits typiques de la révolution bolcheviste. D. T. B.

Georg Sacke. — Graf A. Voroncov, A. N. Radiščev und der « Gnadenbrief für das russische Volk ». Emsdetten, Lechte, s. d. ; in-8, 32 p., 2 M.

Question fort discutée entre les savants depuis le début de ce siècle, que celle de savoir qui a été l'inspirateur et le premier rédacteur du projet de la Charte de privilèges accordés au peuple russe par le Tsar Alexandre Ier au début de son règne. Se basant sur de nouveaux documents l'auteur concilie les opinions de ses prédécesseurs et les complète. D. T. B

Robert Stupperich. — Die Anfänge der Bauernbefreiung in Russland. (Neue Deutsche Forschungen. Abteil. Slaw. Philolog. u. Kulturgesch., 2). Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1939 ; in-8, 214 p., 9 M.

Étude très documentée au sujet du Manifeste du 19 février 1861 promulgué par l'empereur Alexandre II en faveur des paysans russes et contenant la première grande réforme agraire de la Russie. L'A. s'est attaché surtout à montrer la part prépondérante que Samarin a eue dans l'élaboration de cette réforme et par quelles études ou enquêtes il avait préludé à ce travail. D. T. B.

S. P. Postnikov. — Bibliografija russkoj Revoljucii i graždanskoj Voiny. Prague, Archive russe, 1938 ; in-8, XV-447. p., 2,5 dl. am.

Ce livre préfacé par M. J. Slavika, directeur de l'Archive historique russe de l'étranger établie à Prague, contient la nomenclature des ouvrages parus en russe et dans d'autres langues sur la Révolution russe. Une première partie réunit les ouvrages généraux ; une seconde ceux qui se rapportent à l'année 1917 ; une troisième ceux qui se rapportent à la guerre civile. Ces deux dernières parties sont subdivisées en de nombreux chapitres et dans chacun d'eux les ouvrages sont rangés par ordre alphabétique d'auteurs. Une table générale des auteurs clôt le volume.

D. T. B.

R. P. Placide de Meester, O. S. B. — Règlement des Bienheureux et Saints Pères Sabas-le-Grand et Théodose-le-Cénobiarque pour la vie des moines cénobites et kelliotes. Document d'ascèse orientale (d'après le cod. Paris. Coislin. 295). Lille, S. I. L. I. C., 1937 ; in-8, 32 p.

Dans cet Extrait du *Bulletin des Oblates Séculières de Sainte Françoise Romaine et de l'Union Spirituelle des Veuves de France*, le R. P., fami-

liarisé déjà depuis longtemps avec les coutumes ascétiques et liturgiques du monachisme oriental, édite une traduction d'un document qui est une adaptation du traité *De Virginitate* (attribuée à S. Athanase) aux genres de moines à qui est dédiée l'instruction par son auteur, un solitaire dont le nom est inconnu. D. I. D.

Olavi Castrén. — Bernhard von Clairvaux. Zur Typologie des mittelalterlichen Menschen. Lund, Gleerup, 1938 ; in-8, 380 p., 4,50 Kr.

S. Bernard a rebuté jusqu'aujourd'hui toute vivisection scientifique : fait qu'on doit attribuer au caractère spécial de son œuvre. Dans le présent ouvrage, l'A. trace d'abord dans une large introduction, l'histoire de ses analyses, et les soumet à la méthode de recherche « des motifs fondamentaux » *(Grundmotiveforschung)*, qui consistera, en l'espèce, dans une discussion comparative avec ce que le Nouveau Testament a produit de caractéristique et de typique. L'initiateur de cette méthode fut, on le sait, A. Nygren : « Elle n'est possible que là où le christianisme n'est pas religion absolue, et parfaite, mais religion dans son genre ». — Le travail sur S. Bernard lui-même est rigoureux et compréhensif, richement documenté — les tables sont excellentes — ; sa conclusion, à savoir que S. Bernard a essayé la synthèse de l'*eros* platonicien et de l' *agapè* n'est pas établie d'une manière pleinement satisfaisante. D. B. S.

Relations.

Dr. Konrad Algermissen. — Konfessionskunde. Hanovre, Giesel, 1939 ; in-8, XV-890 p.

Si on compare cet ouvrage à son édition précédente qui date de 1930 (cfr *Irénikon*, 8 (1931), 764), on remarque surtout que l'auteur a donné une importance moins considérable aux sectes pour s'attacher à exposer de façon complète la doctrine des trois grandes confessions chrétiennes elles-mêmes : l'Église catholique, les Églises séparées d'Orient et le protestantisme. — La partie consacrée aux Églises d'Orient a subi un remaniement considérable. L'A. s'occupe presque exclusivement de l'Église byzantine : il s'attache à l'histoire de la séparation, aux caractéristiques de la piété orientale, aux sources de la croyance et aux livres symboliques ; la dernière partie enfin a été considérablement augmentée. Tout l'ouvrage tend maintenant à montrer quelle est la voie de la réunion des Églises, mais auparavant l'A. indique ce qui a été fait pour hâter l'union vis-à-vis de l'Orient et du protestantisme. La voie alors à suivre est celle qui est pré onisée depuis treize ans dans cette revue même, celle du rapprochement et de la compréhension mutuels ; cette voie est lente et laborieuse mais elle est la seule à assurer un résultat durable. D. T. B

Arnold Rademacher. — Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke. Bonn, Hanstein, 1939 ; in-8, 42 p., 1,20 M.

Il est bien triste de voir les hommes vivre machinalement et ne pas même se donner la peine de savoir pourquoi et comment ils vivent. C'est pourquoi l'A. résume ici des conférences qu'il a données à des auditoires composés de confessions différentes. Tout ce qui arrive a un sens et il faut que chacun cherche ce sens, tant général que particulier. Cet effort de la recherche approfondit et épanouit la personnalité chrétienne. Mais, dit l'A. avec Pacianus († 379) : « Un chrétien n'est pas un chrétien », car pour être vraiment chrétien il faut une Église, une communauté, c'est-à-dire au moins deux ou trois chrétiens. Et c'est ici que l'on comprend la naissance et le développement du Mouvement œcuménique. Le christianisme postule l'unité, mais de fait nous voyons la désunion entre les chrétiens. Nous avons tous péché dans cette voie, et il indique les moyens (faux et vrais) qui tendront vers l'unité. Nous avons lu ce travail de vulgarisation avec une sympathique attention. A.

Ut Omnes Unum Sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit. Munster, Regensberg, 1939 ; in-12, 159 p.

Ce petit volume contient le résumé de dix conférences faites à l'abbaye de S. Joseph (Gerleve) au cours de journées orientales organisées sous les auspices du R[me] Père Abbé par les étudiants en théologie du Borromaeum de Münster. — Un même souci inspire les conférenciers et les organisateurs de ces journées : faire aimer l'Orient chrétien en le comprenant mieux ; dans cet esprit nous voyons traiter du Saint russe ou de l'Icone russe (Dr. Alexej Hackel), de l'âme russe (Dr. J. Steffes), de la liturgie russe, bénédiction de l'Épiphanie (P. Kilian Kirchoff, O. F. M.) ou des prières des défunts (D. Matt. Rothenhäusler, O. S. B.), de l'apostolat russe (D. Pius Buddenborg, O. S. B.) et enfin nous y lisons deux contributions remarquables par leur valeur doctrinale : l'allocution du Père Abbé et un court article de D. Hermann Keller sur la mystique et le sacrement dans la primitive Église. D. T. B.

Angus Dun. — Studies in Church Unity. New-York, Faith and Order, 1938 ; in-8, 48 p.

Douze schémas pour organiser des cercles d'études sur l'Union, et s'adressant à un large public américain : voilà ce que nous trouvons dans cette petite brochure. Les thèmes proposés sont faciles et pourvus chacun d'une bibliographie spécialisée pour ceux qui voudraient pousser plus loin ces études. La brochure aidera à vulgariser l'idée de l'union et doit faire connaître « les autres chrétiens ». Puisse surtout se réaliser ce que dit l'A. dans la préface : un Américain participant aux réunions œcuméniques en 1927 et 1937 notait : « En allant aux conférences nous ne parlions que des Églises, en rentrant nous parlions de l'Église ». A.

Venite Adoremus II. Genève, Fédération universelle des assoc. chrét. d'étudiants, 1938 ; in-8, 120 p.

Cantate Domino. Ibid., 1938 ; in-8, 228 p.

Quand on assiste pour la première fois au culte d'une église non catholique-romaine on risque d'être frappé davantage par les différences que par les ressemblances. Mais un examen plus attentif révélera de frappantes similitudes entre les diverses formes de ces cultes et la Messe romaine, et on constatera en plus qu'à travers certains changements accidentels, les grandes lignes extérieures de la liturgie sont restées partout à peu près les mêmes. On peut conclure de ce qui précède qu'il existe une sorte de schéma commun et qu'il est utile de connaître cette « forme classique », pour y puiser une meilleure entente entre les églises. — La première de ces petites brochures tente d'établir un pareil schéma. Celui-ci a déjà servi avantageusement et il sert de plus en plus à la composition de services communs aux diverses réunions œcuméniques. La seconde brochure contient un grand choix de cantiques, y compris de familiers cantiques catholiques, et cela dans toutes les langues et notations musicales imaginables.

A.

Georges Hakim. — Pie XI et l'Orient. Le Caire, Collège patriarcal grec-catholique, 1939 ; in-8, 32 p.

Numéro spécial de la Revue le *Lien* consacré tout entier à rappeler les enseignements de Pie XI en faveur de la Réunion de l'Orient dissident et à détailler ce qu'il a fait pour les Églises orientales, surtout l'Église melkite catholique. La brochure se termine par l'hommage que lui ont rendu le patriarche Cyrille IX et ses fidèles lors du décès du grand Pontife.

D. T. B.

L'Union des Églises et les Persécutions polonaises en Ukraine. Édité par la Fédération des Émigrés ukrainiens en Europe ; in-8, 112 p.

Cette brochure publiée avant la guerre de Pologne résume d'abord en cinquante pages la lutte séculaire de l'Ukraine pour conquérir son indépendance politique, culturelle et religieuse vis à-vis de la Russie et de la Pologne, et donne ensuite les documents officiels les plus importants sur la persécution de 1938 contre l'Église orthodoxe et grécque-catholique : trois discours politiques des chefs ukrainiens et trois lettres pastorales, celle notamment du métropolite Szeptycki, si précise et si courageuse, dont la publication en Pologne était interdite.

D. T. B.

P. E. Shaw. — American Contacts with Eastern Churches, 1820-1870. Chicago, American Soc. of Church History, 1937 ; in-8, IV-208 p., 3 dl.

L'auteur a choisi comme date limite de son étude 1870, c'est-à-dire

la date de la définition de l'infaillibilité papale au concile du Vatican, parce qu'il estime qu'elle marque une orientation nouvelle dans les rapports entre l'anglicanisme et les Églises orientales séparées : à partir de cette époque, sous l'influence de l'Église anglicane d'Angleterre le rapprochement vise surtout l'intercommunion, dont tout espoir est désormais évanoui du côté de Rome. La date de 1870 est d'ailleurs très proche de celle de 1862, où l'Église épiscopalienne d'Amérique et l'Église d'Angleterre conjuguent leurs actions en Orient. La date initiale de 1820 au contraire marque le début de l'établissement de l'Église épiscopalienne américaine en Orient, d'abord en vue du ministère des protestants, puis pour une propagande de tracts et de bibles parmi les Orientaux et malgré la vive résistance de ceux-ci. — Ce livre relate la propagande en Grèce (ch. II), à Constantinople (ch. III), ensuite il renseigne les relations entre l'organisme officiel *The American Board* et les Églises orientales (ch. IV) à côté des initiatives sporadiques et individuelles (ch. V), enfin il consacre un chapitre à l'origine et l'organisation autonome de l'Église appelée l'Église évangélique grecque (ch. VI). Ces pages renferment une foule de renseignements utiles sur les rapports des confessions visées qu'il est difficile de résumer ici. Dans ses conclusions (ch. VII) l'A. insiste sur l'union (*fellowship*) nécessaire entre Églises vivant côte à côte : elle est possible moyennant un effort de compréhension mutuelle des doctrines et des formes de piété et une grande largeur de vues pour les passages inévitables d'une confession à une autre. Sur ce dernier point un catholique aurait évidemment des réserves à faire. Dom TH. BELPAIRE

C. J. Bleeker. — Liberal Christianity and the Oecumenical Movement. Utrecht, I. A. R. F., 1938 ; in-8, 16 p.

Le mouvement du christianisme libéral est un succédané du modernisme, mais il exerce, semble-t-il, plus la vertu de vulgarisation et de quantité que celle d'un approfondissement de la pensée. Il compte des « adhérents » dans toutes les religions institutionnelles, mais ce sont des adhérents putatifs surtout. Ce qui n'empêche que le nombre d'adhérents soit de vingt millions, paraît-il. Le Mouvement en question (IARF) essaie de se rapprocher du Mouvement œcuménique, mais il éprouve des difficultés d'ordre intellectuel et dogmatique. En effet, à vouloir trop préciser on tombe dans la tendance rétrécissante qui est forcément condamnée au nom du libéralisme. — Le Bulletin de ce mouvement préconise un congrès qui devait avoir lieu à Prague en 1940... (?) A.

Imprimatur.

A. COLLARD.

Namurci, 15 apr. 1940. *Cum permissu superiorum.*

Bulletin d'Irénikon 1940 (1)

Série A

DOCTRINE

ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE

1. * Volk, H. — *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen.* Emsdetten, Lechte, 1939 ; in-8, 230 p., 4.80 M.

2. Garvey, M. P., R. S. M. — *Saint Augustine : Christian or Neo-Platonist ?* Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1939.

3. * Santeler, J., S. J. — *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* (Philos. u. Grenzwissensch., VII. B., 2./4. H.). Innsbruck/Leipzig, Rauch, 1939 ; in-8, IV-272 p., 12 M.

4. Muirhead, J. H. — *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* Londres, Allen et Unwin.

5. Manning, C. A. — *The Philosophy of Chaadayev.* Angl. Theol. Rev., 21 (1939), nº 4, 270-81.

6. Yakovenko, B. — *Alexander Herzen und die deutsche Philosophie.* Slav. Rundschau, 11 (1939), nº 5-6, 270-7.

THÉOLOGIE

7. * Mulert, H. — *Der Katholizismus der Zukunft.* Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien. Leipzig, Klotz, 1940 ; in-8, 152 p., 2.70 M.

8. * Leube, H. — *Evangelischer Glaube und protestantische Haltung.* Berlin, Evangelischer Bund, 1939 ; in-8, 20 p.

9. Deman, Th. — *Composants de la théologie.* Rev. sc. philos. et théol., 28 (1939), nº 3-4, 386-444.

(1) La classification des matières est la même que dans les années précédentes. Les livres marqués d'un astérisque nous ont été envoyés par les éditeurs ou les auteurs et seront l'objet d'un compte rendu dans la Bibliographie. Nous avons laissé les indications incomplètes quand il nous a été impossible de les compléter. Les circonstances nous obligent de nous limiter à signaler les ouvrages les plus importants.

10. Leclercq, J., O. S. B. — *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique.* Rech. de théol. anc. et méd., 11 (1939), nº 4, 350-74.

11. Beumer, J. B., S. J. — *Gratia supponit naturam.* Zur Geschichte eines theologischen Prinzips. Gregorianum, 20 (1939), nº 3, 381-406 ; nº 4, 535-52.

12. Lot-Borodine, M. — *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orthodoxie gréco-orientale.* Œcumenica, 1939, 114-26 ; 211-29.

13. Mortimer R. C. — *The Origin of Private Penance in the Western Church.* Londres, Oxford Univ. Press.

14. Zernov, N. — *Confession in the Eastern Orthodox Church.* Theology, 40 (1940), mars, 203-9.

15. * *Lettres sur la Pensée Moderne et le Catholicisme.* Première Série (1935-1936). (Cours de Phil. Rel. à l'usage du temps présent. Deuxième Recueil). Aix, Éd. Provençales, 1936 ; in-8, 128 p.

16. * Allevi, L. — *Disegno di Storia della Teologia.* Turin, Soc. Ed. Internaz., (1939) ; in-8, X-470 p., 21 L.

17. Balthasar, H. U. v. — *Patristik, Scholastik und wir.* Theol. d. Zeit, 3 (1939), 65-104.

18. Lubac, H. de — *Esprit et Liberté dans la tradition théologique.* Bull. de litt. eccl. (Toulouse), 1939, nº 3, 121-50 ; nº 4, 189-207.

19. Penido, M. T. L. — *Prélude grec à la théorie psychologique de la Trinité.* Rev. thom., 45 (1939), oct.-déc., 665-74.

20. Hitchcock, F. R. M. — *The Doctrine of the Holy Communion in Irenaeus.* The Ch. Quart. Rev., 129 (1939-40), janv.-mars, 206-25.

21. Bonfiglioli, G. — *La Giustizia originale in S. Giovanni Damasceno.* La Scuola catt., 67 (1939), nº 5, 554-73.

22. * Vogel, C. J. de — *Newmans gedachten over de Rechtvaardiging.* Hun zin en recht ten opzichte van Luther en het protestantsche christendom. Wageningen, Veenman, 1939 ; in-8, 544 p.

23. Cant, R. — *Tendances récentes dans la pensée théologique anglicane.* Œcumenica, 1939, 199-210.

24. Mascall, E. L. — *The Future of Anglican Theology.* Theology, 39 (1939), déc., 406-12.

25. Selwyn, E. G. — *The Outlook for English Theology.* Theology, 40 (1940), janv., 1-6.

26. Timothée de Jérusalem. — *Θεολογικαὶ συζητήσεις ἐν τῇ Ἀγγλικανικῇ Ἐκκλησίᾳ.* Nea Sion, 31 (1939), août, 445-61.

27. Gilmore, L. B. — *The Present State, Progress and Prospects of the Reformed Theology.* Westminster Theol. Journ., 1 (1939), 65-88.

28. Foster, F. H. — *The Modern Movement in American Theology.* New-York, Revell, 1939.

29. Ferré, N. F. S. — *Swedish Contributions to Modern Theology.* New-York, Harper.

30. Lebon, J. — *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale.* Ephem. theol. Lov., 16 (1939), nº 4, 655-744.

31. Bittremieux, J. — *Adnotationes circa doctrinam B. Mariae Virginis Coredemptricis in documentis Romanorum Pontificum.* Ephem. theol. Lov., 16 (1939), nº 4, 745-78.

32. Dillenschneider, Cl., C. SS. R. — *Le concours sotériologique de Marie à notre rédemption chez les théologiens du XVIIe s. étrangers à l'école Bérullienne.* Ephem. theol. Lov., 16 (1939), nº 4, 779-800.

33. Carol, J. B., O. F. M. — *Episcopatus catholicus et Beatae Mariae Virginis Co-redemptio.* Ephem. theol. Lov., 16 (1939), nº 4, 801-28.

34. Janssens, A., C. I. C. M. — *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam.* Ephem. theol. Lov., 16 (1939), nº 4, 829-33.

35. Werhun, P. — *Die Marienverehrung im christlichen Osten.* Pastor bonus, 50 (1939), 33-47.

36. * Breynat, G., O. M. I. — *St. Joseph, Père Vierge de Jésus.* Paris, Spes, s. d. ; in-12, 94 p.

ECCLÉSIOLOGIE

37. *Stolz, A. et Keller, H., O. S. B. — *Manuale Theologiae dogmaticae.* Fasc. VII, De Ecclesia, auct. A. Stolz. Fribourg en Br., Herder, 1939 ; in-8, 60 p.

38. * Iserland, O. — *Die Kirche Christi.* Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung. Einsiedeln /Cologne, Benziger, s. d. ; in-8, 296 p., 9.20 fr., 6.50 M.

39. Fendt, L. — *Kirche.* Theol. Literaturzt., 65 (1940), nº 1-2, 1-9.

40. Jones, B. H. — *The Nature of the Church.* P. II, The Church as a Worshipping Society. (Church Congress Syllabus, IV, 2). Angl. Theol. Rev., 21 (1939), nº 5, 293-312.

41. Van Holk, L. J. — *The Nature of the Church.* Christendom (am.), 5 (1940), Winter, 35-46.

42. Lubac, H. de, S. J. — Corpus Mysticum. *Étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression.* Rech. de sc. rel., 30 (1940), nº 1, 40-80.

43. Ott, F., O. F. M. — *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla.* Franz. Studien, 26 (1939), nº 1, 38-64 ; nº 2, 142-66 ; nº 4, 297-312.

44. Piolanti, A. — *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno.* Rome, 1939 ; in-8, 215 p.

45. Wendland, H.-D. — *Die geistleibliche Gestalt der Kirche.* Luthertum, 1939, nº 8-9, 230-42.

46. Wahlstrom, E. H. — *The Kingdom of God and the Church.* Christendom (am.), 5 (1940), Winter, 54-64.

47. Leenhardt, F.-J. — *Étude sur l'Église dans le Nouveau Testament.* Ét. théol. et rel., 14 (1939), nº 3-4, 167-87.

48. Thompson, E. W. — *The Methodist Doctrine of the Church.* Londres, Epworth Press.

49. * Heyer, F. — *Der Kirchenbegriff der Schwärmer.* (Verein f. Reformationsgesch., Jhrg. 56, H. 2, Nr. 166). Leipzig, Heinsius, 1939 ; in-8, IV-108 p., 3.50 M.

50. * Hebart, S. — *Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment.* Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert. Neuendettelsau, Freimund, 1939 ; in-8, 332 p., 6.50 M.

51. Schian, M. — *Adolf Harnack und die Kirche.* Theol. Blätter, 18 (1939), nº 10, 257-64.

52. Raven, C. E. — *The Gospel and the Church.* A Study of Distortion and its Remedy. Londres, Hodder et Stoughton, 1940.

53. Beyer, H. W. — *Kirche und Konfession.* Deutsche Theol., 1939, nº 7-8, 193-208.

54. Macdonald, A. J. — Episcopi vagantes *in Church History.* The Ch. Quart. Rev., 129 (1939-40), janv.-mars, 226-57.

55. Laros, M. — *Laie und Lehramt in d. Kirche.* Hochland, 37 (1939-40), 45-54.

56. * Rocholl, N. — *Vom Laienpriestertum.* Paderborn, Bonifacius, 1938 ; in-8, 183 p., 2.85 M.

57. Clavier, H. — *La mission de l'Église dans le domaine international.* Ét. théol. et relig., 14 (1939), nº 3-4, 148.

58. Lo Grasso, J., S. J. — *Ecclesia et Status.* Fontes Selecti. Rome, Univ. grégorienne, 1939 ; in-8, XIX-345 p.

59. *Chiesa e Stato.* Studi storici giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia. (Pubbl. dell'Univ. catt. d. S. Cuore, Serie II, Scienze giuridiche, 65 et 66). Milan, Vita e pensiero, 1939 ; 2 vol. in-8, 546 et 542 p.

60. Sturzo, L. — *Church and State.* Londres, Centenary Press.

61. * Zyzykine, M. — *L'Église et le Droit international.* Bruxelles, Cité chrétienne, 1940 ; in-8, 224 p., 20 fr.

LITURGIE, DROIT, ASCÈSE, DIVERS

62. Schweigl, I. — *De Concilio Vaticano et de quaestione Liturgiae orientalis.* Gregorianum, 21 (1940), nº 1, 3-16.

63. Hlynka, L. — *De codificatione juris ecclesiastici orientalis.* Bohoslovia, 16 (1938), nº 2-3, 75-89.

64. Hilling, N. — *Die Kirchen des orientalischen Ritus* dans Die Gesetzgebung des Papstes Pius XI. Archiv f. kath. Kirchenrecht, 1939, nº 3-4, 311-23.

65. Salaville, S. — *Christus in Orientalium pietate.* Caput II. Ephem. Lit., 53 (1939), nº 3-4, 350-85.

66. * Wassilij, Mönch — *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas* (1296-1359). Aus d. Russischen übers. v. H. Landvogt, O. E. S. A, (D. östl. Christentum, 8). Wurtzbourg, Rita, 1939 ; in-8, 92 p.

67. Bégassière, R. de la — *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur*. Rev. d'asc. et mystique, 20 (1939), juill.-sept., 286-309 ; oct.-déc., 388-417 ; 21 (1940), janv.-mars, 26-50.

68. * Janssens, L. — *Personne et Société*. Théories actuelles et essai doctrinal. (Univ. cath. Lov. Dissert. ad gradum magistri in Fac. theol. vel in Fac. Juris canon. consequendum conscriptae, ser. II, t. 32). Gembloux, Duculot, 1939 ; in-8, 354 p.

69. Kobilinski-Ellis, L. — *Die geistige Welt der heiligen Ikonen*. Eine mystisch-symbolische Betrachtung. Theol. d. Zeit, 3 (1938), 202-36.

HISTOIRE

HISTOIRE GÉNÉRALE

70. * *Der christliche Orient*. Geist und Gestalt. Éd. par J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun. Ratisbonne, Pustet, 1939 ; in-8, 408 p., 8.50 M.

71. Massalsky, Prince — *The Orthodox Church in the Last Twenty Years*. Thought, 1939, sept.

72. * Litt, Th. — *Protestantisches Geschichtsbewusstsein*. Eine geschichtsphilosophische Besinnung. Leipzig, Klotz, 1939 ; in-8, 62 p., 1.35 M.

73. * Parpert, Fr. — *Die endlose Reformation*. Munich, Reinhardt, 1939 ; in-8, 240 p., 4.80 M.

74. Jackson, F. J. — *A History of Church History*. Studies of some Historians of the Christian Church. Cambridge, Heffer.

75. Birkner, J. — *Die Akten des Trienter Konzils für die zweite Tagungsperiode unter Julius III*. Quellen u. Forsch. aus ital. Archiv. u. Biblioth., 29 (1938-39), 297-311.

76. Spinka, M. — *The Latin Church and the Early Crusades*. Church History, 1939, juin.

PAR PAYS

77. Brown, R. — *Les traditions catholiques de l'Angleterre*. Les amitiés cath. franç., 21 (1940), nº 2, 23-6.

78. De Clercq, C. — *Situation des Orientaux catholiques en Argentine, Brésil et Uruguay*. Univers, 6 (1940), nº 42, 18-20.

79. Daglona, J. — *Le catholicisme aux pays baltiques*. La Vie intell. et la Rev. des J., Sér. de guerre, 2 (1940), nº 1, 38-42.

80. Winter, E. — *Nationale und religiöse Kämpfe in Galizien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Hist. Jahrb., 59 (1939), nº 1-2, 27-34.

81. Dumont, C., O. P. — *L'expansion soviétique et la Russie chrétienne*. La Vie intell. et la Rev. des J., Sér. de guerre, 1 (1939), nº 3, 359-68.

82. Mousset, J. — *La Serbie et son Église*. Paris, Droz, 1939 ; 523 p.

83. Rosendal, G. — *The Swedish Church of To-Day*. Laudate, 17 (1939), nº 68, 194-203.

84. D. R. — *Hoogkerkelijke Strooming in de Zweedsche Staatskerk.* Het Schild, 21 (1939-40), nº 9, 381-4.

INSTITUTIONS, MISSIONS, HAGIOGRAPHIE, BIOGRAPHIE

85. Saatman, J. W., S. J. — *Missions protestantes aux universitaires.* Note d'actualité religieuse. Nouv. rev. théol., 72 (1940), nº 2, 187-97.

86. Hussey, J. M. — *Byzantine Monasticism.* (Histor. Revision, LXXXIX). History, 24 (1939), juin, 56-62.

87. Dain, A. — *Les archives de l'Athos.* Bull. Assoc. G. Budé, 1938, oct., 48-50.

88. *Smolitsch, I. — *Das altrussische Mönchtum* (11.-16. *Jahrhundert*). Gestalter und Gestalten. (D. östl. Christentum, 11). Wurtzbourg, Rita, 1940 ; in-8, 86 p., 1 carte.

89. Blanke, Fr. — *Columban und die Slaven.* Zur Erklärung von Jonas, *Vita Columbani*, I, 27. Theol. Blätter, 18 (1939), nº 11, 304-8.

90. Zernov, N. — *St. Sergius of Radonezh and the Future of Russian Christianity.* The Ch. Quart. Rev., 129 (1939-40), janv.-mars, 296-313.

91. Betts, R. R. — *Jan Hus.* History, 24 (1939), sept., 97-112.

92. Trevor-Roper, H. R. — *Archbishop Laud.* Londres, Macmillan.

93. * Papakosta, S. — *Eusebius Matthopoulos, Founder of Zoe.* A Biography. Trad. par A. Massaouti. Londres, S. P. C. K., 1939 ; in-16, XVI-108 p., 2 /6.

94. *Ein Herold der christlichen Wiedervereinigung : Professor Arnold Rademacher.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 283-7.

95. * Fels, H. — *Arnold Rademacher, Seine Reden und Aufsätze.* Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, VIII-172 p., 3 M.

96. Pons, R. — *Antoine Martel.* La Vie spir., 62 (1940), nº 2, 168-94.

97. Pesco, G. del — *Ein Prophet der* Una Sancta : *Ugo Janni.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 288-93.

98. Heiler, F. — *Ein Vorkämpfer des deutschen Reformkatholizismus : Joseph Schnitzer.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 297-313.

RELATIONS

ENTRE CHRÉTIENS

Généralités.

99. * Besson, M. et Keller, A. — *Vers la paix religieuse — Wege zum religiösen Frieden.* (École polytechnique fédérale. Études litt., soc. et écon., 17). Zurich, Polygraphischer Verlag, 1940 ; in-8, 35 p.

100. Pourtalès, G. et Reynold, G. de — *Pour l'union des chrétiens.* Deux lettres publiques. La Rev. cath. des idées et des faits, 19 (1939-40), nº 49, 9-12.

101. BEAUDUIN, É. — *L'effort universel pour l'union des chrétiens.* La Rev. cath. des idées et des faits, 19 (1939-40), n° 52, 15-17.

102. PRIBILLA, M., S. J. — *Konfessionskunde und konfessionelle Verständigung.* Stimmen d. Zeit, 137 (1939-40), n° 5, 148-56.

103. RICHARDSON, C. C. — *The Sacrament of Reunion.* New-York, Scribner.

104. CASPER, J. — *Was steht zwischen den Konfessionen ?* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 256-63.

105. URBACH, O. — *Das Gespräch zwischen den Konfessionen.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 263-72.

106. WISSING, J. C. — *Het œcumenisch Gesprek der Kerken.* Uitgegeven voor de œcumenische Vereeniging in Nederland. La Haye, Het Boekencentrum, 1939.

107. GARVIE, A. E. — *The Reunion of the Churches : Some Fundamental Problems.* Christendom (am.), 5 (1940), Winter, 66-74.

108. VILLAIN, M. — *La Bible et l'Union des chrétiens.* La Vie spir., 62 (1940), n° 2, [106]-[123].

109. LAMBINET, L. — *Origenes und die gespaltene Christenheit.* Hochland, 36 (1938-39), 512-5.

110. WUNDERLE, G. — *Ueber den Stand und die theologische Frucht der ostkirchlichen Bewegung.* Theol. u. Glaube, 32 (1940), n° 1, 1-13.

111. HEILER, F. — *Ein liturgischer Brückenschlag zwischen Ost und West.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 249-56.

112. CROCKER, J. — *Ecumenical Values of Liturgical Worship.* Christendom (am.), 5 (1940), Winter, 26-32.

113. SCHORLEMMER, P. — *Osten und Westen in ihrer liturgischen Einheit.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 240-9.

114. * FABRICIUS, C. — *Corpus Confessionum.* Lfrg. 42-43, Abt. 18, Zeugnis der Schottischen Sezessionisten. Berlin, De Gruyter, 1939 ; in-8, 561-720.

115. BARDY, G. — *L'Occident en face de la crise arienne.* Irénikon, 16 (1939), n° 5, 385-424.

116. PEGIS, A. C. — *St. Thomas and the Greeks.* Milwaukee, Marquette Univ. Press.

117. MASSALSKY, N. — *Zum* 500. *Jahrestage der Union von Florenz.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 170-83.

118. HEILER, F. — *Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit ?* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 183-93.

119. SIEGMUND, G. — *Newman — ein Zeichen ökumenischer Verständigung.* Ostdt. Pastoralbl., 59 (1939), n° 5-6, 97-100 ; n° 7-8, 129-32.

120. SIDÉ, D. — *L'année* 1939 *et l'Union des Églises.* Les Cahiers de Sainte Françoise Romaine, 21 (1940), n° 3, 124-6.

PAR GROUPES.

Catholiques.

121. CASPER, J. — *Römisch-katholischer Brückenbau zur Ostkirche.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), n° 6-12, 227-8.

122. CATHOLICUS. — *De « Orthodoxen » en den H. Stoel.* Elckerlyc, 6 (1940), nº 8, 15.

123. MASSALSKY, N. — *Reunion with Rome. A Russian Orthodox View.* Thought, 14 (1939), déc., 594-604.

124. HARDY, E. R., Jr. — *Faith and Practice : Roman and Anglican.* (Bibliographie de la discussion entre catholiques et anglicans). The Liv. Church, 102 (1940), nº 6, 14-16.

125. BOCK, E. — *Katholizismus, Protestantismus, Christengemeinschaft.* Alte und neue Geistigkeit. Ein Vortrag. Stuttgart, Urachhaus, 1940 ; in-8, 30 p.

Divers.

126. SCHAEFER, P. — *Die Beziehungen zwischen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 218-22.

127. MINKNER, K. — *Die* Nonjurors *und die Ostkirche.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 207-18.

128. * LOUGHBOROUGH, M. R. — *Roumanian Pilgrimage.* Londres, S. P. C. K., 1939 ; in-16, 143 p., 2 /6.

129. GEORGI, C. R. A. — *Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Ostkirche.* Der Briefwechsel der Tübinger Lutheraner mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel im 16. Jahrhundert. Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 193-207.

130. DUMONT, D. P., O. S. B.— *Orthodoxie et Protestantisme.* Irénikon, 16 (1939), nº 5, 425-37.

131. ROTH, A. — *Die kirchliche Einigungsarbeit zwischen Altkatholiken und Orthodoxen.* Eine hl. Kirche, 21 (1939), nº 6-12, 223-6.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

132. BATES, M. S. — *The Œcumenical Movement and the National State.* The Intern. Rev. of Missions, 28 (1939), oct., 549-61.

133. HARTENSTEIN, K. — *Vom Ringen um die missionarische Botschaft in Tambaram.* Evang. Missionsmagazin, 1939, nº 5.

134. HENNIG, L. — *Die Missionskonferenz in Madras.* Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissensch., 1939, nº 11.

135. MACNICOL, N. — *The Revelation of the World Church.* The Message of Tambaram. The Expos. Times, 1940, févr., 226-30.

136. SCHLUNK, M. — *Die Bedeutung der Konferenz von Tambaram für die Weltmission.* Neue Allg. Missionszeitschr., 1939, nº 7.

137. SCHLUNK, M. — *Die Wahrheitsfrage und die Religionen in Tambaram.* Neue Allg. Missionszeitschr., 1939, nº 8.

138. ROUSE, R. — *The Student Christian Movement and Missions.* The Intern. Rev. of Missions, 28 (1939), oct., 569-78.

COMPTES RENDUS

Petite Chronique du Monastère.

Malgré la guerre et la mobilisation qui, survenue tout au début de notre installation à Chevetogne, nous ont empêché de mettre la dernière main à nos travaux d'aménagement, nous avons pu convertir une partie de notre monastère en hôtellerie séparée. comprenant une trentaine de chambres. De différents côtés, on a fait appel à notre solitude pour y abriter des retraitants et nous avons été heureux de pouvoir y répondre. MM. les ecclésiastiques, les étudiants et les groupements de jeunesse qui, spécialement à la belle saison, désirent passer quelques jours dans le recueillement de notre cadre seront toujours les bienvenus. Il auront en même temps l'occasion de s'initier à nos travaux et à notre œuvre.

L'autobus Ciney-Montgauthier, faisant arrêt devant le monastère, qui avait été supprimé au début de la mobilisation, est actuellement rétabli, et marche régulièrement. En voici l'horaire, donnant correspondances aux trains vers l'intérieur du pays :

Ciney (gare)	9.15	13.50	17.5	19.35
Chevetogne	9.50	14.25	17.40	20.10
Chevetogne	7.10	10.55	14.40	17.50
Ciney (gare)	7.45	11.25	15.10	18.20

Irénikon

TOME XVII

Nos 1-2 1940 Janvier-Av

PRIEURÉ D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU